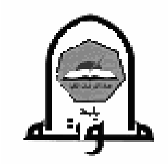


جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تتنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهارة والصلاة

إعداد الطالب
عصام علي الحازمي

إشراف
الدكتور محمد فخري عزام

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليـــــا
استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
فـــي الشريعـة قسـم الفقــه وأصولـــــه

جامعة مؤتة، 2010

الإهداء

إلى الزرياب الأول أحق من يستحق أن اهدي له

والدي/ من أعطاني ولم يزل يعطيني بلا حدود

من رفعت رأسي عالياً افتخاراً به

وإلى الزرياب الثاني

والدتي/ التي رآني قلبها قبل عينيها..

وحضنتني أحشاؤها قبل يديها... البسها ا لباس الصحة وأمد في عمرها فقد كانت

تدعو لي منذ أن حطت قدماي لدراسة الماجستير

إليهما جميعا أقول(رب ارحمهما كما ربياني صغيرا)

وإلى الزرياب الثالث

زوجتي/ التي وهبتني نفسها وكانت سندا وعونا لي في كتابتي لهذه الرسالة

وإلى الزرياب الرابع

بنيتي/ زينة الحياة وأملها إليك أيتها الجوري

لكلم جميعا أهديكم هذه الرسالة

عصام الحازمي

الشكر والتقدير

يقول ا تعالىﮋ هلْ جزاء الْإحسان إِلا الْإحسان ﮊ الرحمن: (60) وهذا مما علمنـا إياه ديننا الحنيف، أن نقابل الإحسان بالإحسان.

ولما لم أجد ما يكافئ إحسان فضيلة شيخي/ حمد فخري عزام.. على ما قدمه لي من نصح وتوجيه خلال فترة إشرافه على رسالة الماجستير، توجهت إلى ا العلي القدير صاحب النعم، أن يجزيه عني خير الجزاء بما هو أهله من الكرم، وأن يوفقه لطاعته وهداه، وأن يسلك به سبيل عباده المتقين، فقد كان فضيلته صـادق النـصح مرحبا وبشوشا، بسوم الثغر، يرشد بحب وحدب، ويجتهد فـي النـصح والتوجيـه بأسلوب لم أشعر معه بالنقص، وهذا من كرم الطبع ونفاسة الأصل وتواضع النفس، فجزاه ا خيراً وأحسن إليه.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة، الذين سيثرون هذه الرسالة بملاحظاتهم القيمة والنافعة، فجزآهم ا عني خير الجزاء وأجزل لهم المغفرة.

كما أنني اشكر جامعة مؤتة ممثلة في كلية الشريعة قسم الفقه وأصوله- قـسم الدراسات العليا على إتاحتها لي الإفادة من الدكاترة الذين شرفت بالدراسـة بـين أيديهم والنهل من علمهم.

والشكر موصول لكل من قدم لي يد المساعدة، من أخوة وأصدقاء أفدت منهم كثيراً، إما بتصويب خطأ أو إبداء رأي، ومن لا يشكر ا لا يشكر الناس.

عصام الحازمي

فهرس المحتويات

قائمة الملاحق

الملخص

التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهارة والصلاة

عصام على الحازمي

مؤتة 2010

إن من سماحة الشريعة الإسلامية ومرونة الفقه الإسلامي رفع الحرج والمشقة عن العباد في عبادتهم ومعاملتهم، وقاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهـارة والصلاة) ما هي إلا إحدى القواعد الشرعية التي تبدوا فيها هذا السماحة جلية .

وقد تناولت دراسة هذه القاعدة من جهة معناها باعتبارهـا لفظـاً مركبـاً ولقبـاً، وخلصت إلى أن مجال تطبيق هذه القاعدة هو الحاجة العامة التي تتعلق بأغلـب النـاس، والخاصة التي تختص بفئة معينة تنزل منزلة الضرورة، فتعطى حكمها من حيث إباحـة المحظور وإن كانت دونها في المرتبة .

وقد قمت بتطبيق هذه القاعدة في كتاب الطهارة على مسألة: استعمال آنية الـذهب والفضة، ولبس الذهب للرجال، الدخول بما فيه ذكر ا للخـلاء، الكـلام أثنـاء قـضاء الحاجة، البول قائماً، والبول في إناء، الاستنجاء والاستجمار باليمين، دخـول الحمامـات للنساء، كشف العورة، مس الصبيان للمصاحف، المسح على الجبيـرة، قـراءة القـرآن للحائض، ومرور الحائض بالمسجد.

وكذلك طبقت هذه القاعدة في كتاب الصلاة على مسألة: استئجار من يؤذن ويقـيم عند عدم التطوع، السكوت اليسير والكلام المباح اليـسير أثنـاء الأذان، لـبس الحريـر للرجال، إسبال الثوب تحت الكعبين، صلاة المقاتل وهو يحمل سلاحا مطلياً بالدم، مفارقة المأموم إمامه قبل السلام، تأخير قضاء الصلاة، صلاة المرأة في البرقع والنقاب، الفعـل اليسير من غير جنس الصلاة أثناء الصلاة، تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد، وشـراء الماء للشرب بعد النداء الثاني، التخصر في الصلاة، الالتفات فيها والتنحنح فيها، العبـث بشيء من جسده في الصلاة، صلاة الإمام في المحراب.

كل تلك المسائل سواء كانت في كتاب الطهارة أو في كتاب الصلاة قمت بتطبيـق القاعدة عليها، ووجدت أن العلماء جعلوا لها اعتباراً في ترجيحاتهم في ثنايا تلك المسائل.

Abstract

The Applications Jurisprudence to base need down the status of necessity in both book, Purity

Essam Ali A- Hazmi

Mu'tah University,2010-12-0

The tolerance of the Islamic law and flexibility of Islamic jurisprudence and relieve the hardship of people in worship and treatment (and the database need down status of necessity in my book, purity and prayer)is but one of the legal rules that seem the area is evident.

The study examined this rule on the meanings as a ubiquitous compound and titles, and concluded that the definition of this rule is the need for the public on most of the people, and private specializes in a particular category down status if necessary, giving its ruling in terms of legalization of the outlawed though without the mattress.

I have applied this rule in the book of purity on the issue of a mechanism of gold and silver , and wearing gold for men, and incomes, including the said evacuation of the toilet, and talk while on the need, and urine or urinating in a pot, cleaning oneself after defecating or urinating under oath and toilets for women, and uncover the genitalia touching the boys to copies wiping over the plaster and read the quran by menstruating and menstruating women over the mosque. And has also been applied this rule in the prayer book on the issue of rental of the authorized and assessed when not volunteering silence easy and permissible words easily during prayer and wear silk for men and his lower garment below the ankles and the prayer warrior carrying a weapon coated in blood and paradox of the congregation lead by peace, and delay making up missed prayers and a woman's prayer in the burqa and niqab, and the act easy not a kind of prayer during the prayer, and the multiplicity of Friday prayers in the same country, and drink water for drinking after the second call, and the bottleneck in prayer and outflank harrumphing where, and fidgeting in a bit of his body during prayer, of the imam in the apse.

All of these issues, whether in book or in the purity prayer book I apply the rule and found that scientists have made a consideration in his heart at the of those issues.

المقدمة

فيقول القرافي رحمه ا تعالى في كتابه أنوار البروق (3/1) : (ومـن ضـبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزيئات لاندراجها في الكليات).

ومن هذا التقرير اللطيف يتبين أن الإلمام بأحكام الفروع أمر قد يصعب خاصة مع نمو الفقه، وكثرة المسائل الواقعة بسبب ما استجد من حوادث.

فكان لزاماً على طالب العلم الشرعي، أن يطلع على القواعد الفقهيـة؛ إذ إنهـا تدخل بالباحث في غور الفقه وتأخذ به إلى حقائق البحث ومداركه، وتسهل للباحث- أي القواعد الفقهية - إدراك الفروع واستحضارها بطريقة أيسر وأسهل .

وبناء على ما تقدم ذكره، فإني أحببت أن يكـون موضـوع بحثـي لرسـالة الماجستير، قاعدة فقهية وذلك بدراسة ما يتعلق بها نظريا، ودراسة ما يندرج تحتها من فروع فقهية.

وقد يممت وجهي شطر موضوع استعنت با وتوكلت عليه للكتابة فيـه ألا وهو: **"التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهـارة والصلاة" .**

أهمية الموضـوع

1- حصول التشابه بين الحاجة وغيرها من مصطلحات قريبة منها، ومن ذلـك التشابه بين الحاجة والضرورة، ودراسة هذه القاعدة لبيان مثـل ذلـك مـن الأهمية بمكان.

2- كثرة ذكر العلماء للحاجة والاستدلال بها على الأحكام، والحكم بمقتضاها ولا سيما في كتابي الطهارة والصلاة، مما يدل على أهمية اهتمام العلمـاء بهـا، وذلك يستدعي محاولة استقراء الفروع الفقهية المندرجة تحت هـذه القاعـدة، ولكن لا يسعنا الوقت في استيفاء كل المسائل التي تندرج تحت هذه القاعـدة، فاقتصر بحثنا في هذه الرسالة على كتابي الطهارة والصلاة للمسائل المبثوثـة فيهما المندرجة تحت هذه القاعدة.

الـدراسات السابقة:

بعد البحث عن طريق الشبكة العنكبوتية في موقع مكتبة الملك فهـد الوطنيـة، ومركز فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، وزيارة مكتبة المعهد العالي للقضاء لم أجد بحثاً بهذا العنوان: "التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهارة والصلاة".

ولكن وجدت بحثاً الرشيد، بعنوان " الحاجة وأثرها في الأحكام دراسة نظريـة تطبيقية".

وموضوع الرسالة بعد الاطلاع عليها مختلف عما أريد بحثه، إذ تكلـم عـن الحاجة بعمومها من حيث مفهومها وأدلتها، وما يندرج تحتها من قواعـد أصـولية وقواعد فقهية، فالبحث غايته ومنتهاه دراسة تأصيلية أصولية لمفهوم الحاجة أكثـر من كونه دراسة تطبيقية فقهية، وبحثي متعلق بالناحية الفقهية، وذلـك مـن خـلال دراسة هذه القاعدة، وما يندرج تحتها من تطبيقات فقهيـة فـي كتـابي الطهـارة والصلاة.

وكما ذكرت فأن دراسة التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة، هو مشروع بحث فـي المعهد العالي للقضاء، فقد قام الحارثي بدراسة التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في عقد البيع.

ووجه الفرق بين هذا البحث وما أريد بحثه واضح، إذ هـو مقتـصر علـى التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة من خلال عقد البيع .

كما قدم في المعهد بحث تكميلي للدرويش بعنوان " التطبيقات الفقهية لقاعـدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتاب النكاح والطلاق".

وقد اقتصر الباحث فيه على التطبيقات في كتاب النكاح والطلاق، ولم يتطرق للتطبيقات الفقهية في كتابي الطهارة والصلاة.

وقدم عطيف بحثاً تكميلياً في المعهد العالي للقضاء بعنوان: "التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في الشهادات والإقرار". والباحث هذا أيضا لم يتطرق لتطبيقات القاعدة في كتابي الطهارة والصلاة.

وقد ذكر لي أن هناك طالبة في جامعة الملك سعود قدمت بحثاً بعنوان :

" التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في المعاوضات المالية".

وتبين من خلال العنوان أن الباحثة لم تتطرق لتطبيقات القاعـدة فـي كتـابي الطهارة والصلاة.

منهـجي في البحـث :

1- إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف ، فأتبع ما يلي:

أ- أحرر محل النزاع بذكر محل الاتفاق ومحل الخلاف في المسألة.

ب- أذكر الأقوال في المسألة مع نسبتها إلى القائلين بها مع الاقتصار علـى المذاهب الأربعة.

2- أعتمد على المصادر والمراجع الأصلية في الغالب.

3- أقوم بعزو الآيات القرآنية.

4- أترجم للأعلام غير المشهورين بإيجاز، بذكر اسم العلم ونسبه وتاريخ وفاته ومذهبه العقدي والفقهي، وأهم مؤلفاته ومصادر ترجمته.

5- أقوم بإتباع البحث بالفهارس الفنية التالية:

أ فهرس الآيات القرآنية.

ب فهرس الأحاديث والآثار.

ج فهرس الأعلام.

د فهرس المراجع والمصادر.

الفصل الأول

التعريف بمفردات العنوان

1.1 تعريف القاعدة الفقهية:

1.1.1 تعريف القاعدة الفقهية باعتبارها مفردا:

للقاعدة في أصل اللغة معانٍ وإطلاقاتٌ كثيرة مبثوثة في المعاجم اللغوية يبـدو من ظاهرها اختلاف معانيها وتعدد فحاويها، ولكنها عند تأملها يجد القـارئ أنهـا عائدة إلى معنى واحد.

ومن أهم ما يطلق عليه لفظ"القاعدة" ما يأتي [1]:

1- "الأساس": تقول: قاعدة البيت، أي: أساسه، ومنه قوله تعالى: چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ ڀ چ [2].

2- "القواعد" جمع قاعد، وهي المرأة المسنة؛ لكونها ذات قعود.. [3]، ومنـه قولـه تعالى:چٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ چچ [4].

وبوجه عام فإن المعنى اللغوي لهذه المادة هـو الثبـات والاسـتقرار، ولكـن "الأساس" هو المعنى الأقرب إلى المراد في معاني القاعدة، نظراً لابتناء الأحكام عليها، كابتناء الجدران على الأساس [5] .

تعريف القاعدة في الاصطلاح:

---

[1] انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ، باب الدال، فـصل القـاف والعـين 357/3 ، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، باب الدال، فصل القاف مع العين 60/9.

[2] سورة البقرة، الآية : 127 .

[3] انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الدال، فصل القاف والعين 157/3.

(4) سورة النور، الآية: 60.

(5) انظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية (المبادئ-المقومات-المصادر-الدليليـة-التطور) دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تاريخية، مكتبة الرشد- الرياض، شـركة الريـاض للنـشر والتوزيع- الطبعة الأولى1418هـ -1998م. ص15 .

جرى مصطلح القاعدة في جميع العلوم؛ فإن لكل علم قواعد، مثـل القواعـد النحوية والقواعد القانونية والقواعد الأصولية؛ ولذا فقـد حظـي بعنايـة العلمـاء والمتخصصين في مختلف المجالات بتعريفه، ولا يكاد يسلم تعريف مـن انتقـادات ومآخذ.

فقد عرف الأصوليون والفقهاء القاعدةَ بتعريفات كثيرة ومختلفـة نـستعرض طائفة منها معقبة بذكر ما ترجح منها بعد النظر والدراسة.

تعريفات القاعدة:

1- عرفها الفيومي فقال: (هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)[1].

مناقشة التعريف: نوقش هذا التعريف بأن استعمال لفظ "الأمر الكلي" يـوهم إرادة المفهوم الكلي، وهو ما لا يمنع تصور الشركة؛ فنعت القواعد بالأمر فيه مـن التعميم ما ليس في التعبير بـ "القضية، والحكم"؛ إذ يدخل فـي لفـظ الأمـر مفردات كلية لا تكون قواعد، كقضايا ومسائل الكون مما لم يحكم فيها[2].

2- وعرفها ابن خطيب الدهشة بأنها: (حكم كلي ينطبق علـى جميـع جزيئاتـه لتتعرف أحكامها منه)[3].

مناقشة التعريف: نوقش هذا التعريف بأنه غير مانع [4].

وأجيب عنها: بأن هذا الاعتراض لا وجه له من الصحة؛ ذلك لأن المقصود في هذا المقام تعريف القاعدة بوجه عام، ولو صح ما قيل لتوجه ذلك إلى كل ما سبق مـن تعريفات[5].

---

[1] الفيومي، أحمد بن محمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، كتاب القـاف تحـت مـادة (ق ع د) ص416.

[2] انظر: ابن أبي شريف، الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع، تحقيق: مشعل بن ممدوح آل علي، دار النشر: دار الأندلس للنشر والتوزيع- الطبعة الأولى،29/1 ، الباحسين، القواعد الفقهية ص23.

[3] ابن خطيب الدهشة، مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي 64/1، وقد عرف القاعدة بنحو هذا التعريف غير ابن خطيب، كالجرجاني وتاج الدين ابن السبكي وأبي البقاء الكفوي.

[4] الخطابي، بو طاهر، السيد أحمد، في مقدمة تحقيق "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك" ص115.

[5] الباحسين، القواعد الفقهية ص 30-31.

الترجيح: بعد عرض ما سبق من تعريفات، والنظر فيما ورد من مناقشات لبعضها ودراستها يترجح تعريف القاعدة اصطلاحاً بأنها: قضية كلية، وإنما يقيد التعريف بما يناسبه من عبارات عند قيام الحاجة إلى ذلك، وكل فن بحسبه، فتعريف قواعد الفقه أو الأصول غير تعريف قواعد النحو، وهكذا.

ويؤيد هذا الترجيح ما يأتي:

1- عبرت طائفة من التعريفات في نعت القاعدة بلفظ الأمر أو الحكم، وهذا التعبير وإن لم يحمل قدحاً في التعريف (إلا أن التعبير بالقضية أتم وأشمل، لتناولها جميع الأركان على وجه الحقيقة، مما يرشح أولوية استعمال القضية)[1].

2- إن ورود استثناءات على بعض القواعد لا يصرفها عن كونها كلية، وإذا وجد فرع شاذ خرج عن نطاق القاعدة، فإن الشاذ أو النادر لا حكم له [2].

3- ورد في بعض التعريفات أن انطباق الحكم الكلي على جزئياته من أجل التعرف على أحكام هذه الجزئيات من هذا الحكم الكلي (القاعدة)، وهذا التعرف على أحكام الجزئيات من القاعدة يسمى تخريجاً، وإذا كان كذلك، فإنه يكفي في تعريف القاعدة أنها: (قضية كلية)، أو ما أشبه ذلك من قولهم: أمر كلي أو حكم كلي.. [3].

تعريف الفقهية:

الفقهية: نسبة إلى الفقه، ونعت القواعد بأنها فقهية لإخراج ما ليس فقهيا، كقواعد الأصول والحساب والنحو وغيرها.

والفقه لغة: له عدة معانٍ منها:

أنه: مطلق الفهم [4].

ومنها أنه: التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد[5] .

---

(1) الباحسين، القواعد الفقهية ص33.

(2) انظر: العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ص38.

(3) انظر: الباحسين، القواعد الفقهية ص37.

(4) انظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي،(1405) **التعريفات**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري باب الفاء ص137.

(5) انظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف،(1410) **التوقيف على مهمات التعاريف**، الناشر: دار الفكر المعاصر, دار الفكر - بيروت, دمشق، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد رضوان الداية. ص 563.

ومنها أنه: العلم بالدين[1] .

ويأتي الفقه ويراد به: الفطنة[2] .

وأشهر هذه المعاني المعنى الأول وهو (الفهم) ؛ إذ هو الأصـل فـي المعنـى اللغوي للفقه، وإنما غاب إطلاقه على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سـائر أنواع العلم[3] .

وأما تعريف الفقه اصطلاحا:

فقد تعددت آراء أهل العلم في تعريفه، فقيلت فيه تعريفات كثيرة من أهمها مـا يأتي:

عرف الإمام الشافعي الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة مـن أدلتها التفصيلية)[4].

---

[1] انظر: الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس،(1414هـ - 1994م) **المحيط في اللغة،** دار النشر: عالم الكتب - بيروت / لبنان - الطبعة: الأولى تحقيق: الشيخ محمـد حسن آل ياسين.3 / 347.

[2] انظر: ابن سيده، علي ابن إسماعيل، **(د.ت) المحكم والمحيط الأعظم،** مصدر الكتاب: موقع الوراق http://www.alwarraq.com. 2 / 134.

[3] انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الهاء، فصل الفاء والقاف 13 / 522.

[4] انظر: السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهـاج الوصـول إلـى علـم الأصول للبيضاوي 1 / 28، وهذا التعريف هو المشهور عند العلماء. **والمقصود بالعلم** هنـا: هـو مطلق الإدراك الذي يتناول اليقين والظن، **والأحكام**: جمع حكم، وهو خطاب ا تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً. والمراد بالخطاب عند الفقهاء: هو الأثـر المترتـب عليـه، كإيجاب الصلاة، وتحريم القتل، وإباحة الأكل، واشتراط الوضوء للصلاة، وعبارة (**العلم بالأحكام**) قيد يخرج العلم بالذوات والصفات والأفعال، و(**الشرعية**): المأخوذة من الشرع، فيحترز بها عـن الأحكام الحسية مثل: الشمس المشرقة، والأحكام العقلية مثل: الواحد نصف الاثنين، والأحكام اللغوية أو الوضعية، مثل: الفاعل مرفوع، أو نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً مثل زيد قائم، أو غير قائم، و(**العملية**): المتعلقة بالعمل القلبي كالنية، أو غير القلبي مما يمارسه الإنسان مثل القراءة والصلاة ونحوها من عمل الجوارح الباطنة والظاهرة، واحترز بها عن الأحكام العلمية والاعتقادية، كأصول الفقه، وأصول الدين، كالعلم بكون الإله واحداً سميعاً بصيراً، و(**المكتسبة**) صـفة للعلـم: ومعنـاه المستنبط بالنظر والاجتهاد، وهو احتراز عن علم ا تعالى، وعلم ملائكته بالأحكام الشرعية، وعلم الرسول صلّى ا عليه وسلم الحاصل بالوحي، لا =بالاجتهاد، وعلمنا بالبدهيات أو الضروريات التي

مناقشة التعريف:

مما أخذ على هذا التعريف التعبير بالعلم؛ فإن غالب الفقه مبني علـى العمومـات وأخبار الآحاد والأقيسة وغيرها من المظنونات [1].

الجواب:

أن المضنون لما كان العمل به واجبا كالمقطوع رجع إلى العلم، بجامع وجوب العمل بكل منهما[2].

وقال الإمام أبو حنيفة رحمه ا : الفقه هو: (معرفة النفس مالها وما عليها)[3] .

مناقشة التعريف:

أخذ على هذا التعريف شموليته لما سوى الأحكـام العمليـة، فيـشمل أحكـام الاعتقاديات، كوجوب الإيمان ونحـوه، والوجـدانيات أي الأخـلاق والتـصوف، والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها[4] .

وأجيب:

بأن (عموم هذا التعريف كان ملائماً لعصر أبي حنيفة الذي لم يكن الفقه فيه قد استقل عن غيره من العلوم الشرعية، ثم استقل، فأصبح علم التوحيـد يبحـث فـي

لا تحتاج إلى دليل ونظر، كوجوب الصلوات الخمس، فلا تسمى هذه المعلومات فقهاً، لأنهـا غيـر مكتسبة،**والمراد بالأدلة التفصيلية**: ما جاء في القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. واحترز بها عن علم المقلد لأئمة الاجتهاد، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة يعملها بدليل تفصيلي، بل بدليل واحـد يعم جميع أعماله، وهو مطالبته بسؤال أهل الذكر والعلم، فيجب عليه العمل بناء على استفتاء منـه. انظر: الزحيلي، وهبة [الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - سورية – دمشق الطبعة: الطبعة الرابعة 14/1].

[1] انظر: ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد البعلي، القواعد والفوائد الأصـولية ومـا يتبعها من الأحكام الفرعية ص 17.

[2] انظر: ابن اللحام ، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية ص 17.

[3] الزركشي، المنثور في القواعد تحقيق : تيسير فائق أحمد محمود، الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة الثانية 1405هـ.68/1 .

[4] انظر: البركتي، محمد بن عميم، قواعد الفقه، دار النشر: الصدف- ببلشرز. ص 171، الزحيلـي، الفقه الإسلامي وأدلته 1/ 14.

الاعتقاديات، وعلم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحوها، ويبحث في الوجدانيات.

وأما الفقه المعروف حالياً فموضوعه أصبح مقصوراً على معرفة ما للنفس وما عليها من الأحكام العملية، **وعندئذٍ زاد الحنفية في التعريف كلمة (عملاً)** لتخرج الاعتقاديات والوجدانيات)[1] .

والأمر كذلك؛ فإن عموم هذا التعريف ليس قدحاً فيه، بل هو عموم مقصود ليشمل سائر عبادات المكلفين العملية والاعتقادية والأخلاقية ونحوها.

الترجيح:

الراجح والأولى بالصواب هو التعريف الأول مع حمل العلم فيه على ما يشمل الظن[2]، ويرجع ترجيحه إلى عدة أسباب منها: أنه لم يخل تعريف للفقه من انتقادات، وهذا التعريف هو أسلم التعريفات من المآخذ، ويقويه ما أجيب به عما أُخذ عليه من التعبير بالعلم؛ فإن وجوب العمل بالمظنون في الشريعة يرفعه إلى درجة العلم؛ وقد اختاره كثير من العلماء وهو المشهور عندهم بعد الإمام الشافعي[3].

2.1.1 تعريف القاعدة الفقهية باعتبارها مركباً

لم يعهد عن العلماء المتقدمين الاهتمام بوضع تعريف للقواعد الفقهية بمعناها الخاص، وإنما ذكروا تعريف القاعدة بالمعنى العام، إلا أننا (نجد نفراً قليلاً منهم انتبه إلى ذلك، فذكر تعريفاً للقواعد الفقهية بمعناها الخاص، ومن هؤلاء العلماء:

---

[1] انظر: البركتي، قواعد الفقه ص 171، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 1/ 14.

[2] انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول1/ 18.

[3] انظر: السبكي،علي ابن عبد الكافي (1404هـ) الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى. 28/1، الشوكاني، إرشاد الفحول 1 / 17، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 1/ 14.

أبـو عبـد اللـه المقّـري المالكـي المتوفـى سنـة (758هـ)[1]، وشهاب الدين أحمد بن محمد الحموي الحنفي المتوفى سنة (1098هـ)[2] [3] .

ثم عِنِي المعاصرون بتعريفها، فذكروا تعريفاتٍ كثيرةً يندر منها ما يخلو مـن الانتقادات.. ويمكن إيراد أهم هذه التعريفات على النحو الآتي:

أولاً : تعريفات المتقدمين للقاعدة الفقهية:

1- عرفها المقّري بأنها: "كل كلي أخص من الأصول وسائر المعـاني العقليـة العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة" [4].

مناقشة التعريف:

يعتري هذا التعريف تعميم وإبهام، حيث نعت القواعد الفقهية بأنها (كلي أخص من الأصول.. وأعم من العقود وجملة الضوابط..) ، ولم يحمل التعريـف مقياسـاً يحدد ما هو المتوسط بين النوعين الذين ذكرهما[5].

2- وقال الحموي في تعريف القواعد الفقهية إنها: (حكم أكثري، لا كلّي ينطبـق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه)[6] .

---

[1] هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي التلمساني الشهير بالمقّري ، ولد في تلمسان، ثـم أقبل على طلب العلم في زمن مبكر، التقى بجمع من علماء مصر والشام والحجاز وغيرها، وكـان باحثاً من الفقهاء الأدباء، توفي سنة 758هـ الموافق1357م. انظر: الزركلي، الأعلام 239/1.

[2] هو أبو العباس أحمد بن محمد عرف بشهاب الدين الحموي ، كان مفتيا بالديار المصرية في المذهب الحنفي، توفي سنة 1098هـ، ومن مؤلفاته: "غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر" لابن نجيم، وله غيره. انظر: الزركلي ، الأعلام239/1 .

[3] الباحسين، القواعد الفقهية ص40 .

[4] المقري، أبو عبد ا محمد بن محمد بن أحمد،(د.ت) القواعد، تحقيق أحمد بن عبد ا بن حميـد، طبعة مركز إحياء التراث الإسلامي- جامعة أم القرى – بمكة المكرمة. 212/1 .

[5] انظر : الباحسين، القواعد الفقهية ص41-42.

[6] الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد عرف بشهاب الدين، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشـباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية – لبنان-بيروت، الطبعـة: الأولـى 1405هـ - 1985م. 51/1 .

مناقشة التعريف:

يؤخذ على هذا التعريف أنه نفى عن القواعد الفقهية كليتها، وجعلها أغلبية، نظراً للشواذ والمستثنيات التي ترد عليها[1].

ثانياً : تعريفات المعاصرين للقاعدة الفقهية:

عرف المعاصرون القاعدة الفقهية بتعريفات كثيرة أذكر طائفة منها فيما يأتي:

1- يقول مصطفى أحمد الزرقا[2]: (هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها) [3].

مناقشة التعريف:

وقد أُخِذ على هذا التعريف نعتُه القواعد بلفظ مرادف لها وهو قوله: (أصول فقهية)، وينضاف إلى ذلك أن لفظ الأصل ورد في كتب الفقهاء غالباً بمعنى الضابط، وهو ضيق المجال[4].

2- وعرفها علي أحمد الندوي بأنها: (هي أصل فقهي كلي، يتضمن أحكاماً تشريعية عامة، من أبواب متعددة، في القضايا التي تدخل تحت موضوعه) [5].

---

(1) انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي،(د.ت) الموافقات الناشر: دار المعرفة – بيروت، تحقيق: عبد ا دراز.53/2 .

[2] هو مصطفى بن أحمد بن محمد بن عثمان بن محمد الزرقا، ولد عام 1322هـ ، عمل مدرسا في عدة أماكن، شارك في تدوين الموسوعة الفقهية الكويتية، وكان من أعضاء المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، توفي سنة 1420هـ ، ومن أبرز مؤلفاته : المدخل الفقهي العام، والفعل الضار والضمان فيه. انظر: مكي، مجد أحمد، مقدمة كتاب فتاوى مصطفى الزرقا، ص21-36.

(3) الزرقا، مصطفى، (1418هـ) المدخل الفقهي العام، الناشر: دار القلم- الطبعة الأولى، المصدر الكتاب: موقع ملتقى أهل العلم:http://www.ahlalalm.org/vb/index.php ص947.

(4) انظر: الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط- (رسالة علمية)- المملكة المغربية، الطبعة الأولى1414هـ - 1994م. ص44 ، الباحسين، القواعد الفقهية ص49.

[5] الندوي، القواعد الفقهية ص43.

مناقشة التعريف:

ويؤخذ على هـذا التعريف ما أخذ على تعريـف مصطفى الزرقا؛ لأنـه قريب منه[1].

3- وممن عرف القاعدة الفقهية من المعاصرين محمد بن عبد الغفار الـشريف، وقد ذكر أنها :(قضية شرعية عملية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها)[2].

مناقشة التعريف:

هذا التعريف أقرب التعريفات السابقة إلى الصواب في نعت القواعد الفقهيـة، غير أن قيد (يتعرف منها أحكام جزئياتها) تعريف لحقيقة الشيء بثمرته، فليست هذه الجزئية من حقيقة القاعدة، بل هي من ثمراتها[3].

4- وعرف يعقوب الباحسين القواعد الفقهية بأنها: (قضية فقهية كلية، جزئياتهـا قضايا فقهية كلية) [4].

مناقشة التعريف:

يؤخذ على هذا التعريف أنه جعل القاعدة قضية كلية في حين أنها أغلبية؛ حيث إن للقاعدة الفقهية مستثنيات.

الترجيح:

بعد الدراسة والنظر في هذه التعريفات السابقة للعلماء المتقدمين والمعاصـرين يظهر رجحان التعريف الأخير؛ وسبب الترجيح أن هذا التعريف أسلم التعريفات من الاعتراضات الواردة.

2.1 أوجه الشبه وأوجه الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

قبل الشروع في بيان ملامح الشبه والفرق بين القواعـد الفقهيـة والـضوابط الفقهية أستعرض ما يحدد ماهية الضابط من جهتي اللغة والاصطلاح فأقول:

---

[1] انظر: الروكي، نظرية التقعيد الفقهي ص44 ، الباحسين، يعقوب، القواعد الفقهية ص49.

[2] الروكي، محمد، مقدمة تحقيق المجموع المذهب 38/1.

[3] انظر : الشاطبي، الموافقات 53/2 .

[4] الباحسين، القواعد الفقهية ص54.

الضابط في اللغة:

اسم فاعل من ضبط ضبطاً وضباطةً، **والضبط**: لزوم الشيء وحبسه، وضـبطُ الشيء: حِفْظُه بالحزم، ويقال: الرجل ضابِطٌ أي: حازم[1].

الضابط في الاصطلاح:

يرد لفظ الضابط في كتب الفقهاء ويراد به القاعدة، والعكس كذلك، ولم أجد له في الكتب الفقهية القديمة تعريفاً يحدد ماهيته، غير ما يأتي:

عرفه صاحب (القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير)[2]: بأنه (حكم أغلبـي يتعرف منه أحكام الجزئيات الفقهية المتعلقة بباب واحد من أبواب الفقه مباشرة).

ويرى الباحث أنه يمكن تعريف الضابط الفقهي بأنه: (قضية كلية فقهية متعلقة بباب واحد من أبواب الفقه).

1.2.1 أوجه الشبه بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي:

استعمال الفقهاء كلا من المصطلحين مكان الآخر في كتبهم يحكي مدى الـصلة بينهما، وتقارب معنييهما، وفي ضوء صور استعمالاتهم للفظين يمكن إيراد أوجـه الشبه بينهما من خلال ما يأتي:

أولاً: القاعدة الفقهية ترمي إلى التعرف على أحكام فقهية، وهذا شأن الضابط الفقهي فإنه يضاهيها في احتوائه على جملة أحكام من الأحكام الفقهية [3].

ثانياً: يندرج تحت القاعدة الفقهية جزئيات شرعية عملية، والضابط الفقهـي يتفـق معها في هذا.

---

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الطاء، فصل الضاد والباء 7 / 340.

(2) العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 40/1.

(3) انظر: ابن مصطفى، عبد الكريم جاموس، دراسة وتحقيق قاعدة (اليقين لا يزول بالـشك) من عمدة الناظر على الأشباه والنظائر للسيد محمد الحسيني أبي السعود 27/1. وهي رسـالة علمية.

2.2.1 أوجه الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي

يلمس القارئ في كتب الفقهاء الفروق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي من خلال التطبيقات الفقهية لكل منهما، ثم اعتنى من كتب في القواعد الفقهية من المعاصرين بالتفرقة بينهما، وفيما يأتي ذكر لهذه الفروق:

أولاً: من جهة العموم والخصوص: فإن القاعدة أعم؛ إذ هي جامعةٌ فروعاً من أبواب فقهية شتى، ويندرج تحتها من المسائل الفقهية ما لا يحصى، فقول الفقهاء: "اليقين لا يرفع بالشك": فإنه قاعدة؛ إذ لا يختص بباب، بل هو داخل في أبواب فقهية شتى، وأما الضابط فإنه أخص لاختصاصه بباب واحد من أبواب الفقه، أو بفرع واحد، والغالب في كل ما هو خاص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً، مثاله قول الفقهاء : (كل ما صح بيعه صح رهنه)[1]، فهو خاص بباب الرهن[2].

ثانياً: القاعدة في الأعم الأغلب تكون متفقاً على مضمونها أو أكثر مسائلها بين المذاهب، بخلاف الضابط الذي قد لا يخرج من دائرة مذهب واحد، بل قد تختلف حوله آراء الفقهاء في مذهب معين، مثاله قولهم : (المحرم إذا أخر النسك عن وقته أو قدمه لزمه دم)، فهذا ضابط مختلف فيه بين فقهاء المذهب الحنفي[3] .

ثالثاً: في شرح الكوكب المنير قوله: إن كان الْقَصد ضبطَ الصور المتشابهة بِنَوعٍ مِن أَنْواعِ الضبطِ، مِن غَير نَظَرٍ فِي مَأْخَذِها ودليلها، فَهو "الضابِطُ"، وإلا

---

(1) ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق عصام القلعجي، الناشر: مكتبة المعارف الرياض1405هـ.332/1.

(2) انظر: ابن نجيم، زين العابدين، الأشباه والنظائر علَى مذْهبِ أَبِي حنِيفَة النعمان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان 166/1، الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر1/ 42، ابن النجار، تقي الدين، شرح الكوكب المنير 30/1 ، المشيقح، خالد بن علي، العقد الثمين في شرح منظومة الشيخ ابن عثيمين 1/ 8 .

(3) فالعمل بمقتضى هذا الضابط هو رأي الإمام أبي حنيفة، وخالفه في ذلك تلميذاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن. انظر: السيواسي، كمال الدين، شرح فتح القدير 60/3-61، الزيلعي، فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق62/2.

فهو "الْقَاعِدة[1].

فالقاعدة تتضمن إشارة إلـى مأخـذ الحكـم ودليلـه، مثـل قاعـدة (الأمـور بمقاصدها)[2]، فيها إشارة إلى دليل الحكم، والضابط بخلاف ذلك؛ فليس فيه إشـارة إلى مأخذ الحكم ودليله[3] .

3.1 أوجه الشبه وأوجه الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية

قبل ذكر أوجه الشبه والفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية أدلف إلـى تعريف الأصل لغة واصطلاحاً:

الأصل في اللغة: ما استند وجود الشيء إليه[4].

وأما في الاصطلاح: فيطلق الأصل على الدليل غالباً، كقولهم أصل هذه المـسألة الكتاب والسنة، ويطلق على غير ذلك، لكن هذا الإطلاق هـو المـراد فـي علـم الأصول[5].

ويمكن تعريف أصول الفقه بأنها: أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها[6].

1.3.1 أوجه الشبه بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

لم أجد في كتب الفقهاء القدامى من ذكر أوجه الشبه بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، ولكن يمكن استخلاص ذلك مما ذكروا من تعريفات وأحكام تتعلق بهما، **ونستعرض أبرز أوجه الشبه بينهما فيما يأتي**:

---

(1) انظر: ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنيـر، المحقـق: محمـد الزحيلي و نزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية 1418هـ. 30/1.

(2) البركتى، قواعد الفقه ص14.

(3) انظر : المشيقح، العقد الثمين في شرح منظومة الشيخ ابن عثيمين 1/ 8 .

(4) انظر: الفيومي، المصباح المنير 16/1.

(5) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير 1/ 39.

(6) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر51/1، ابن النجار، شرح الكوكب المنير 1 / 44.

1- أن كلاً منهما قضية كلية تنطبق على جزئياتها، بغض النظـر عمـا ورد مـن خلاف في كون القاعدة الفقهية كلية مطردة، أم أكثرية أغلبية، وقد سبق ترجيح الأول في موضعه.

وإذا ألقينا نظرة على تعريف القواعد بمعناها العام نجد أن نعتها بالكلية يعـد أمراً أساساً فيها، ولا يتحقق معناها من دون هذا القيد؛ ولذا قيل في تعريفها: قضية كلية، أو أمر كلي، أو حكم كلي، أو صورة كليـة[1]، والقواعـد المتعلقـة بالفقـه والمتعلقة بأصول الفقه تشتركان في هذا الوصف.

2- تتفقان في اعتبار الشرع لهما من حيث العموم، من غير خوض في حجية أفراد هذه القواعد من عدمها، فقاعدة: (المشقة تجلب التيسير) قاعدة فقهيـة أخـذها الشرع بعين الاعتبار؛ إذ هي مستندة إلى عموم الأدلة الشرعية التي تقرر مبدأ التيسير والتخفيف ورفع الحرج عن العباد في عباداتهم ومعـاملاتهم.. كـذلك القاعدة الأصولية، مثل قاعدة: (الأمر للوجوب)، فإنها مـأخوذة مـن دلالات نصوص الشرع.

3- القواعد الأصولية علم بأدلة الفقه الإجمالية، والقواعد الفقهية علم بالأحكام الكلية للفروع الفقهية، والصلة بين الأحكام والأدلة لا تخفى، فالأحكام الشرعية مبنية على تلك القواعد، سواء أكانت أصولية أم فقهية.

2.3.1 أوجه الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية

اعتنى الباحثون في القواعد الفقهية من المعاصرين بدراسة الفروق بينها وبين القواعد الأصولية، فجمعوا أوجه هذه الفروق المستفادة من عدد من المراجع القديمة المتخصصة في قواعد الفقه وأصوله، ولم أجد من العلماء المتقدمين من خص بابـاً أو فصلاً بذكر الفروق بينهما، سوى ما ذكره الإمام القرافي[2] مـن (أن الـشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول وفروع، وأن أصولها قسمان:

---

[1] الباحسين، القواعد الفقهية ص33- 34 .

[2] هو أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي ، من علماء المالكية ، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة ، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: أنوار البروق في أنواء الفروق ، والإحكـام

أحدهما: المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه على سبيل التفصيل، وإنما اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال) [1].

وقد أشار القرافي في هذا النص إلى نقطتين لذكر الفروق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، وهما:

النقطة الأولى: أن القواعد الأصولية نشأت عن الألفاظ العربية خاصة، مع ما يعتري ذلك من النسخ والترجيح والأمر والنهي ونحو ذلك، والقواعد الفقهية ليست كذلك من حيث الموضوع، فموضوعها أفعال المكلفين.

النقطة الثانية: أن لكل قاعدة فقهية فروعاً كثيرة وتشتمل على حكم وأسرار الشريعة، وليس ذلك في القاعدة الأصولية.

ويفرق العلماء بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية من خلال عدة اعتبارات باختلاف وجهات نظرهم، **ومن أوجه الفرق بينهما ما يأتي:**

1- **من جهة الموضوع**: قيل: إن القاعدة الفقهية موضوعها أفعال المكلفين، فهي تتعلق بأفعالهم، مثل: "المشقة تجلب التيسير"، و"اليقين لا يزول بالشك"، وأما

في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام، والذخيرة في فقه المالكية، وشرح تنقيح الفصول في الأصول، ومختصر تنقيح الفصول، توفي سنة684هـ . انظر: الزركلي، الأعلام 1 / 95.

[1] القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق 9/1 ..

القاعدة الأصولية فموضوعها أدلة الشرع وأنواعهـا، فهـي تتعلـق بالأدلـة الشرعية، مثل: "القياس حجة ظنية"، و"الإجماع حجة قطعية"[1].

2- ومن الفروق ما ذكره محمد أبو زهرة[2] – رحمه ا تعالى- من أن أصول الفقه(هي مصادر الاستنباط فيه، وطرائق الاستنباط، وقوة الأدلـة الفقهيـة ومراتبها، وكيف يكون الترجيح بينها عند تعارضها، أما القواعد الفقهية فهي ضوابط كلية توضح المنهاج الذي انتهى إليه الاجتهاد فـي ذلـك المـذهب، والروابط التي تربط بين مسائله الجزئية)[3].

فبين أن القواعد الأصولية يتخذها المجتهد وسائل يتوصل بها إلى معرفة أحكام الشريعة، وأما القاعدة الفقهية فهي ضابط كلي للنتيجـة التـي انتهـى إليهـا المجتهد.

3- **وفرق محمد أبو زهرة بينهما من جهة أخرى**: بأن القواعد الفقهية متـأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع ؛ لأنها جمع لأشتاتها وربط بينها، وجمع لمعانيها. أما قواعد الأصول فيقتضي الفرض الذهني وجودهـا قبـل قواعد الفقه؛ لأن القواعد الأصولية هي القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عنـد استنتاجه لها، ككون ما في القرآن مقدماً على ما جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره، وغير ذلك من مسالك الاجتهاد، وهذه مقدمة فـي

[1] انظر: الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه 1 / 23، الأسمري، صالح بن محمـد، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية ص 8.

[2] محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة، ولد بمصر سنة 1315هـ ، كان من كبار علماء مصر في عصره، حفظ القرآن الكريم في الصغر، وتعلم العربية والعلوم الشرعية، وحصل على عالمية القضاء الشرعي، وكان عضوا في مجمع البحوث الإسلامية في مصر، اشتهر أبو زهرة بين علماء عصره باعتزازه بعمله وعلمه، وحرصه على كرامته، وإقدامه على بيان ما يراه حقا، في وقت سكتت فيـه الأصوات ، تولى عدة مناصب تعليمية ودينية، وله مؤلفات منها : نظريـة العقـد فـي الـشريعة الإسلامية، أحكام التركات والمواريث ، أصول الفقه، توفي سنة1394هـ ، توفي سنة1974م.
انظر : أعضاء ملتقى أهل الحديث، المعجم الجامع في تراجم العلماء و طلبة العلم المعاصرين ص327. وهو كتاب الكتروني غير مطبوع (موسوعة المكتبة الشاملة).

[3] أبو زهرة، حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص218.

وجودها على استنباط أحكام الفروع بالفعل، وكون هذه الأصول كشفت عنها الفروع ليس دليلاً على أن الفروع متقدمة عليها، بل هي في الوجود سابقة، والفروع دالة كاشفة، كما يدل المولود على والده، وكما تدل الثمـرة علـى الغراس، وكما يدل الزرع على نوع البذور [1].

4- وأما التفريق بينهما بأن القاعدة الأصولية كلية مطردة، خلافاً للقاعدة الفقهيـة وأنها أكثرية أغلبية[2] فإن ذلك (مسألة تعود إلى التسليم بهذا الأمر، وإلا فإن القاعدة لا تكون قاعدة إلا وهي كلية، أما مسألة الاستثناءات فهذه عامة فـي جميع القواعد، وعند النظر فيما يمكن أن يكون للقواعد من قيود وضـوابط تتلاشى أكثر هذه الاستثناءات) [3]. وقد سبق الحديث في هذه المسألة عنـد الترجيح في تعريف القاعدة بمعناها العام والخاص.

4.1 دراسة قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

1.4.1 معـنى القاعـــدة

أولاً: معنى القاعدة باعتبارها لفظاً مركباً:

قبل شرح معنى هذه القاعدة يحسن بيان معنى الحاجة والضرورة فـي اللغـة والاصطلاح.

أولاً : الحاجة لغة:

من الفعل (احتاج)، وهي مفردة ، والجمع: حاج وحاجات وحوج، وحوائج على غير قياس، [4].

---

[1] انظر: أبو زهرة، حياته وعصره- آراؤه الفقهية، ص218.

[2] انظر: ابن عبد الحقّ البغدادي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول شـرح عبد ا بن صالح الفوزان ص9 ،الأسمري، مجموعة الفوائد البهية على منظومـة القواعـد البهية ص 8 .

[3] الباحسين، القواعد الفقهية ص141.

[4] انظر: ابن منظور، لسان العرب- باب الجيم، فصل الحاء والواو 242/2 ، الجوهري، الـصحاح تاج اللغة وصحاح العربية 2 / 330 مادة (حوج).

قال ابن فارس: (الحاء والواو والجيم أصلٌ واحد، وهو الاضطرار إلى الشيء، فالحاجة واحدة الحاجات.. ويقال أحوج الرجلُ: احتاج. ويقال أيضاً: حاج يحـوج ، بمعنى احتاج. قال:

غَنِيتُ فلَم أرددكم عند بُغْيةٍ وحجتُ فلم أكددكم بالأصابع) [1].

وتأتي الحاجة في اللغة على عدة معان منها:

1- المأربة، وهي الرغبة.

يقال: لا حاجة لي في كذا وكذا، أي: لا أرب لي فيه ولا رغبة[2]،

قال ابن منظور، «الحاجة: المأربة» [3].

2- الضرورة:

فسر الحاجةَ بهذا المعنى الفيروز آبادي، فقال: (والاضطِرار : الاحتياج إلـى الشيءِ، واضطَره إليهِ : أحوجه.. والضرورةُ : الحاجةُ) [4].

3- ومن معاني الحاجة: الافتقار إلى الشيء:

يقال: احتاج إلى الشيء إذا افتقر إليه، ويفهم هذا المعنى مما حكاه أبو منصور الأزهري في هذا الباب[5]، فالفقير محتاج لافتقاره إلى ضرورات معيشته من طعام وشراب، ولباس وسكن، وهكذا كل محتاج إلى شيء فهو مفتقر إليه.

وأقرب معاني الحاجة في اللغة إلى موضوع هذا البحث هـو: الافتقـار إلـى الشيء، والتقارب بين هذه المعاني الثلاثة للحاجة واضح؛ فإذا رغب الرجـل فـي شيء احتاج إليه، وحاجته قد تصبح ضرورية إذا اشتدت.

ثانياً: الحاجة في الاصطلاح:

جاء تعريف الحاجة في كتب المتقدمين من الفقهاء والمعاصرين، ومما قـالوا في تعريفها:

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، كتاب الحاء، باب الحاء والواو ص268.

[2] ابن دريد، جمهرة اللغة 2 / 72 .

[3] ابن منظور، لسان العرب- باب الجيم، فصل الحاء والواو 242/2 .

[4] الفيروزآبادي، القاموس المحيط- باب الراء، فصل الضاد والراء 1 / 550 .

[5] الأزهري، تهذيب اللغة 5 / 88 .

أولاً: تعريفات المتقدمين للحاجة :

التعريف الأول: قال الإمام الشاطبي [1]:

(وأما الحاجيات فهي المصالح المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفـع الـضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخـل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات)[2].

مناقشة التعريف:

يؤخذ على هذا التعريف طوله، فهو شرح لمعنى الحاجة، وتعريف لها بالثمرة أو الأثر المترتب على مراعاتها أو عدمها.

التعريف الثاني: قال المناوي[3] في تعريفها:

(الحاجي ما يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة..)[4].

مناقشة التعريف:

مع ما يتسم به هذا التعريف من الإيجاز في عباراته، إلا أنه مجمل غير محدد لحالة الحاجة تحديداً دقيقاً.

ثم إنه غير مانع من دخول ما هو أدنى مرتبة من مصطلح الحاجة؛ ذلـك لأن الأشياء التحسينية نوع من الحاجة ومكملة لها، وقد (أبيح بيع المعدوم فـي الـسلم

---

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمـي الغرنـاطي الـشاطبي، ولـد فـي أواخـر سنة719هـ، عالم أصولي، ومن فقهاء المالكية وأئمتهم، توفاه ا سنة790هـ، وله مؤلفات عديـدة منها: الموافقات في أصول الشريعة، والاعتصام، وغيرهما. انظر : الزركلي، الأعلام 75/1.

(2) الشاطبي، الموافقات 2 / 10 – 11.

(3) هو محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، زين الدين، من كبار العلماء بالدين والفنون، تفرغ للبحث والتصنيف، له نحو ثمانين مـصنفا، مـن كتبه: كنوز الحقائق الجواهر المضية في الآداب السلطانية التوقيف على مهمات التعاريف ، وكانـت ولادته في سنة 952هـ ، وتوفى سنة 1031هـ .

انظر : الزركلي، الأعلام 204/6، المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 80/2 .

(4) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف 1 / 263.

والاستصناع، واغتفرت الجهالة في المزارعة والمساقاة وبيع الغائب؛ لأن حاجة الناس قضت بأن تراعى هذه التحسينات)[1].

ثانياً: تعريفات المعاصرين للحاجة:

عرف جمع من العلماء والباحثين المعاصرين الحاجةَ بتعريفات عديدة نذكر منها ما يأتي:

التعريف الأول: عرفها محمد أبو زهرة بقوله : (وأما الحاجة التي تبيح المحرم لغيره أو لعارض: فهي أن يترتب على الترك ضيق وحرج) [2].

مناقشة التعريف:

اقتصر هذا التعريف على إيضاح الفرق الجوهري بين الضرورة والحاجة بالإشارة إلى نوع المحرم الذي يباح من أجل الحاجة.

التعريف الثاني: قال أحمد الزرقا[3] في تعريفها:

(هي الحالة التي تستدعي تيسيراً أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمراً، والثابت للضرورة مؤقتاً) [4]. فهذا تعريف للحاجة بما يتضمن الفرق بينها وبين الضرورة، وأن ما ثبت بسبب مراعاتها من الحكم الشرعي يبقى مستمرا، خلافاً للحكم الثابت للضرورة، فإنه يزول بزوال الحالة الضرورية.

التعريف الثالث: عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف الحاجة بأنها: (حالة تطرأ على الإنسان يخاف معها فوت شيء من المصالح المفتقر إليها من حيث التوسعة، بحيث لا تندفع إلا بارتكاب محرم، أو ما يخالف القواعد العامة للشرع) [5].

---

(1) خلاف ، علم أصول الفقه ص206.

(2) أبو زهرة، أصول الفقه ص42.

(3) هو أحمد بن محمد بن عثمان الزرقا، ولد سنة1285هـ ، برع الشيخ أحمد في الفقه واللغة العربية، بذل وقته في التعليم والتدريس، له كتاب: شرح القواعد الفقهية ، توفي سنة 1357هـ .
انظر : أبو غدة، مقدمة شرح القواعد الفقهية ص17-29.

(4) الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص120.

(5) العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، 1 / 243 .

مناقشة التعريف:

وضع صاحب التعريف قيداً وهو أن الحاجات لا تندفع إلا بارتكاب المحرمات، وهذا ليس عاما في كل الحاجيات.

التعريف الرابع: قال ناصر الميمان: (الحاجة : حالة تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تُراع، لوقع في الضيق والحرج، دون أن تضيع مصالحه الضرورية)[1].

مناقشة التعريف:

يمكن أن يناقش بأن عبارة (دون أن تضيع مصالحه الضرورية) قيد زائد في التعريف لا حاجة إليه؛ فإن قوله (لوقع في الضيق والحرج) قيد في التعريف خرجت به الحالة الضرورية.

التعريف المختار:

اتفقت هذه التعريفات على إيراد قيد حصول الضيق والحرج بسبب عدم مراعاة الحاجة، وهو قيد مهم في التعريف؛ يخرج به ما هو من قبيل التحسينات؛ فإن ذلك لا يبيح ارتكاب شيء من المحرمات.

وبعد النظر في هذه التعريفات السابقة يظهر للباحث أن التعريف الأخير أقرب إلى المقصود، من غير حاجة لإضافة قيد (دون أن تضيع مصالحه الضرورية) الوارد في التعريف، فيكون التعريف المختار هو: (حالة تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تُراع، لوقع في الضيق والحرج، ولا يصل وضعه إلى حد الضرورة)؛ وأما أسباب اختيار هذا التعريف فلأنه أقرب التعريفات لتحديد ماهية الحاجة من حيث الجمع والمنع.

تعريف الضرورة في أصل اللغة:

الضرورة : اسم من الاضطرار، ولها عدة معانٍ منها ما ذكره ابن فارس من أن(الضاد والراء ثلاثةُ أصول: **الأوّل:** خلاف النفْع، **والثاني**: اجتماع الشيء،

---

(1) الميمان القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ص287.

والثالث: القوة، فالأول الضر: ضد النفْع. ويقال ضره يضره ضراً...، والإضـرار مثلُه، وهو رجلٌ مضِر.. واضطُر فلان إلى كذا، من الضرورة)[1] .

وتطلق الضرورة ويراد بها الحاجة، وكذلك العكس، وقد عرفها بذلك صاحب القاموس المحيط فقال: "والضرورة الحاجة" [2].

تعريف الضرورة في الاصطلاح :

للضرورة في الاصطلاح تعريفات عديدة تخضع للمجالات العلمية التي ينتمي إليها أربابها، وإذا رجعنا إلى كتب علماء الفقه والأصول وجدنا أنها عرفـت هـذا المصطلح بما يتفق مع هذا الفن، ومما ورد **من التعريفات**:

التعريف الأول: قال الشاطبي في تعريفها: الضرورية هي التي (لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل علـى فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجـوع بالخـسران المبين) [3].

مناقشة التعريف:

ما ذكره الشاطبي من أن الضرورية هي التي (لا بد منها في قيـام مـصالح الدين والدنيا) هو حد الضرورة، وما زاد على ذلك هو للتعريف توضيح وبيان، وإلا لعد طوله مأخذاً.

التعريف الثاني: وقال زكريا بن محمد الأنصاري: **الضرورة** هي: (ما نزل بالعبد مما لا بد من وقوعه) [4].

مناقشة التعريف:

هذا تعريف عام غير مانع، تدخل فيه الحاجيات والتحسينات، كما يدخل فيـه أحكام عقدية كالقضاء الذي يقضيه ا على العبد.

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ص574 مادة (ضر).

[2] الفيروز آبادي، القاموس المحيط باب الراء، فصل الضاد والراء ص 428.

[3] الشاطبي، الموافقات 8/2 .

[4] الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة ص70 .

التعريف الثالث: عرفها أحمد الزرقا بقوله: (هي الحالة الملجئة إلى ما لا بد منه)[1].

مناقشة التعريف:

في هذا التعريف وصف لحالة الضرورة، غايته بيان الحالة التي تطرأ علـى الإنسان فتلجئه إلى ارتكاب محظور، فهو تعريف غير جامع.

التعريف الرابع : عرفها يعقوب الباحسين فقال: (هي الحالة التي تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية)[2] .

مناقشة التعريف:

في هذا التعريف دور؛ حيث جعل الأثر تضييع المـصالح الـضرورية فـي تعريف الضرورة.

التعريف المختار:

يظهر للباحث بعد دراسة التعريفات السابقة رجحان التعريف الرابع بعد إدخال التعديل عليه؛ بحيث يكون: (هي الحالة التي تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة)؛ فقـد تـضمن وصفاً لحالة الضرورة، وأنها التي لو أهملـت لاختلّـت مـوازين مـصالح العبـد الضرورية، وقوله (مصالحه الضرورية) يشمل مصالح الدنيا والآخرة، فهو تعريف جامع مانع.

ثانياً: معنى القاعدة باعتبارها لقباً

من سماحة الشريعة الإسلامية ومرونة الفقه الإسلامي رفع الحرج والمشقة عن العباد في عباداتهم ومعاملاتهم، وقاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) ما هـي إلا إحدى القواعد الشرعية التي تبدو فيها هذه السماحة جلية؛ حيث سوغ الشارع إتيـان ما كان محظوراً ، أو ترك ما هو واجب دفعاً للضرورة المعتبرة شرعاً ، والحاجـة عامة كانت أو خاصة إذا ترتب على عدم مراعاتها وقوع حـرج أو مـشقة فـإن الشارع الحكيم ألحقها بالضرورة في الحكم، فأباح ارتكاب محرم أو ترك واجب أو نحو ذلك تيسيراً للحصول على المقصود، ودفعاً للحرج والضيق.

---

[1] انظر : الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص120.

[2] الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص599.

وقد ثبت من واقع الناس في قضاء حاجاتهم وتبادل معاملاتهم أن (حاجة الجنس قد تبلغ ضرورة الشخص الواحد، من جهة أن الكافة لو منعوا عن ما تظهر الحاجة فيه لنال آحادهم ضرر لا محالة، فهذه الحاجة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الشخص الواحد) [1].

يقول أحمد الزرقا: (الحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، وتنزيلها منزلة الضرورة في كونها تثبت حكماً، وإن افترقا في كون حكم الأولى مستمراً وحكم الثانية مؤقتاً بمدة قيام الضرورة؛ إذ الضرورة تقدر بقدرها، وكيفما كانت الحاجة فالحكم الثابت بسببها يكون عاماً، بخلاف الحكم الثابت بالعرف والعادة فإنه يكون مقتصراً وخاصاً بمن تعارفوه وتعاملوا عليه واعتادوه؛ وذلك لأن الحاجة إذا مست إلى إثبات حكم تسهيلاً على قوم لا يمنع ذلك من التسهيل على آخرين ولا يضر، بخلاف الحكم الثابت بالعرف والعادة) [2].

والحاجة إما أن تكون عامة لا تخص ناساً دون غيرهم، ولا قطراً دون آخر، بل هي متحققة في حق سائر الناس والأقطار، كحاجة الناس إلى الإيجار والاستئجار والاستصناع، وإما أن تكون خاصة بناس دون غيرهم، كحاجة التجار إلى اعتبار البيع بالأنموذج مسقطاً لخيار الرؤية، فإن الحاجة إذا بلغت هذا المبلغ فإنها تنزل منزلة الضرورة في وجوب مراعاتها والعمل بموجبها، وإن اقتضت إباحة المحرم، والمخالفة الظاهرية للنص؛ لأن الإباحة في حالة الضرورة أو الحاجة المنزلة منزلتها ثابتة بالنصوص والأدلة الشرعية، فالعمل بها عمل بالدليل الشرعي[3].

فالخلاصة أن الحاجة العامة التي تتعلق بأغلب الناس، والخاصة التي تختص بفئة معينة تنزل منزلة الضرورة، فتُعطَى حكمها من حيث إباحة المحظور وإن كانت دونها في المرتبة؛ إذ هي أقل باعثا على مخالفة قواعد الشرع العامة، ومعنى هذا أن ما قرره الشارع في هذه الحالة من إباحة اللجوء إلى ارتكاب المحرم أو

---

[1] السمعاني، قواطع الأدلة فى الأصول3 /224 (بتصرف).

[2] الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص 119.

[3] انظر: حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام38/1 ، الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص600-601.

مخالفة قواعد الشرع العامة إنما هو من شأن الضرورات محافظة على المصالح الضرورية، لكننا وجدنا من أدلة الشرع ما يدل على أن الحاجة قد تعطى حكم الضرورة تيسيرا على العباد وتسهيلا لشؤون معاشهم،رفعا للحرج عنهم والضيق والمشقة[1].

2.1.4 أوجه الشبه والفرق بين الحاجة والضرورة

الأول:أوجه الشبه بين الحاجة والضرورة:

الشبه بين الحاجة والضرورة وارد من جهات مختلفة ، ونبرز أهم أوجه هذا الشبه في الأمور الآتية:

من جهة المعنى: فإن بعض علماء اللغة جعل الحاجة مرادفة للضرورة في المعنى، يقال اضطر إلى الشيء: إذا احتاج إليه، مع ما كل منهما من معنى الافتقار إلى الشيء.

من جهة الحكم الثابت بهما من حيث العموم والخصوص : فالحكم الثابت بالحاجة يكون عاما كذلك الحال في حالة الضرورة، فلا يكون الحكم مقتصراً على شخص واحد فقط؛ (لأن الحاجة إذا مست إلى إثبات حكم تسهيلاً على قوم لا يمنع ذلك من التسهيل على آخرين ولا يضر) [2].

من جهة الأثر المترتب على إهمال كل منهما : تتفق الحاجة والضرورة في أن الإخلال بكل واحد منهما سبب للوقوع في الضيق والمشقة كما في حالة الحاجة، وفي الخطر والهلاك كما في حالة الضرورة؛ إذ يوصف هذا الأثر الناتج بأنه ضرر، وإن تفاوتت مرتبة الضرر المترتب على كل منهما، إلا أنهما يشتركان في وقوع ضرر وحرج ومشقة.

من حيث الأهمية: إن لكل منهما اعتباراً في الشرع من حيث الأهمية، وإن كانت الضروريات أبلغ أهمية في الشريعة الإسلامية.

---

[1] انظر: العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 245/1-246.

[2] الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص 119.

أن ما ثبت بسبب الحاجة والضرورة من حكم إنما ثبت مخالفا للقاعدة العامة، فالقياس في بيع المعدوم عدم الجواز، وإنما جاز بيع السلم للحاجة، وهكذا الإجارة، فإنها جوزت على خلاف القياس للحاجة؛ وذلك لأن المعقود عليه فيها وهو المنافع معدوم، فالقياس البطلان لذلك[1].

وأما كون الحكم الثابت دفعاً للضرورة على خلاف القياس؛ فلأن الأصل حرمة لحم الخنزير، وإنما أبيح أكله للمضطر دفعاً لضرورة الهلاك.

عند زوال الحاجة والضرورة يعود الحكم إلى الأصل بحيث إذا زالت حاجة الناس إلى أكل الميتة في الضرورة عاد الحكم إلى الأصل وهو المنع، **قال الإمام الشافعي**: (كل ما أحل من محرم في معنى لا يحل إلا في ذلك المعنى خاصة، فإذا زايل ذلك المعنى عاد إلى أصل التحريم، مثلا الميتة المحرمة في الأصل المحلة للمضطر، فإذا زايلت الضرورة عادت إلى أصل التحريم)[2] وهو القياس.

الثاني: أوجه الفرق بين الحاجة والضرورة

بين الحاجة والضرورة فروق مبثوثة في كتب العلماء القديمة والمعاصرة، ويمكن استخلاص هذه الفروق من خلال ما اقترحوا من تعريفات، وما ذكروا من أحكام..

من هذه الفروق ما يرجع إلى تحديد حقيقة كل منهما، ومنها ما هو عائد إلى أحكامهما الثابتة بهما والطارئة عليهما، **ونستعرض هذه الفروق فيما يأتي**:

الفرق الأول: الحاجة والضرورة تفترقان في حقيقة كل منهما: فالحاجة يقع من الإخلال بمراعاتها ضيق وعسر، وحرج ومشقة.

وأما الضرورة: فهي حالة تطرأ على الإنسان، ويحصل بسببها -لو لم تُراع- خطر أو هلاك، فهي أشد على المرء من الحاجة، بحيث لا ينفع مع وجودها تحمل، بخلاف الحاجة في حالتها العادية؛ فالضرورة تكون في الحالة الملجئة إلى ما لا بد منه، والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود فهي دون الضرورة من هذه الجهة.

---

[1] انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر 91/1.

[2] الشافعي، أبو عبدا محمد، الأم278/4.

الفرق الثاني: الضرورة تبيح المحظور، للقاعدة الفقهية المشهورة المعمول بها استناداً إلى أدلة الشرع وهي قاعدة : (الضرورات تبيح المحظورات)[1].

وأما الحاجة في حالتها العادية، فلا يجوز معها ترك واجب، أو ارتكاب محرم لذاته[2]، (فما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة كالميتة والدم ولحم الخنزير، وما حرم سداً للذريعة أبيح للحاجة إليه وللمصلحة الراجحة على المفسدة، والمسلم وحده يمكن أن يقدر الضرورة أو الحاجة المحدقة به) [3].

وأما المحرم لغيره فتبيحه الحاجة لا الضرورة، كلبس الحرير لمن به حكة، كما في الحديث عن أنس ﷺ : (**أن النبي- ﷺ- رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير في قميص الحرير في سفرٍ من حكةٍ كانت بهما**)[4].

ومثل ذلك نظر الرجل للمرأة الأجنبية محرم لغيره لا لذاته، تبيحه الحاجة (في أحوال الخِطبة، والمعاملة في بيع وإجارة وقرض ونحوها، والشهادة، والتعليم، والاستطباب، وخدمة مريض أو مريضة في وضوء واستنجاء وغيرهما، والتخليص من غرق وحرق ونحوهما) [5].

---

[1] انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير 4 / 444.

[2] **فائدة**: وفي بيان الفرق بين المحرم لذاته والمحرم لغيره قَالَ الْعلاّمة الأنبابي..: " يظْهر أَن الْمُراد بِالْمحرمِ لِذَاتِهِ.. : ما لَم يكُن تَحريمه.. لِعِلَةٍ يدور معها وجودا وعدما والْمحرمِ لِعارضٍ ..(المحرم لغيره) : ما كان تَحريمه لِعِلَةٍ يدور معها وجودا وعدما ، فَالزنَا وشُرب الْخَمر مِن قَبِيل الْمحرمِ لِذَاتِهِ ؛ لأن تَحريم الزنَا لا يدور مع عِلَتِهِ الَتي هِي اخْتِلاطُ الأنْسابِ وجودا وعدما؛ إذْ قَد تَنْتِفِي الْعِلةُ ويوجد التحريم ، كما إذَا وطِئَ رجل صغِيرةً .

وكذَلِك تَحريم شُربِ الْخَمر لا يدور مع عِلَتِهِ الَتي هِي الإسكار ؛ إذْ قَد ينْتَفِي الإسكار ويوجد التحريم ، كما إذَا اعتَاد الشخْص شُرب الْخَمر بِحيثُ لا يؤَثِّر فِي عقْلِهِ شَيء ، أَو شَرب قَدرا لا = يسكِر ، والْوضوء بِماءٍ مغْصوبٍ مِن الْمحرمِ لِعارضٍ ؛ لأن تَحريمه يدور مع عِلَتِهِ الَتي هِي الِاستِيلاء علَى حق الْغَير عدوانًا وجودا وعدما" [أنوار البروق في أنواع الفروق 2 / 58].

[3] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 392/5.

[4] صحيح البخاري - كتاب الجهاد والسير، باب الحرير في الحرب، رقم الحديث (2762) 1069/3، صحيح مسلم - كتاب اللباس والزينة، باب إِباحةِ لُبسِ الْحرير لِلرجل إِذَا كان بِهِ حِكةٌ أَو نَحوها، رقم الحديث(2076) 1646/3.

[5] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته **15/9**.

الفرق الثالث: الأحكام الثابتة في حالة الضرورة أحكام مؤقتة تبقى مـع وجودهـا، وتزول بزوالها، وأما الحاجة فإن الأحكام الثابتة بسببها تكون مستمرة..

الفرق الرابع: الضرورة تقدم على الحاجة مطلقاً؛ لأن المآلات التي يؤول إليها فقدان الضروريات أشد من المآلات التي يؤول إليها فقدان الحاجيات.

الفرق الخامس : الحاجة تفارق الضرورة في تنوع أحكامها، فلها حكم في حالتهـا العادية يغاير حكمها عند ارتقائها إلى حالة الضرورة، فأحكامها تتغير بحسب تغيـر حالها شدة وخفة، بينما الضرورة أحكامها محددة توصل الإنسان إلى حد الهلاك.

3.4.1 أدلة قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

إذا تتبعنا نصوص الكتاب والسنة نجد أدلة متضافرة تدل على أن هذه القاعـدة الفقهية لها حظ وافر من اعتبار الشريعة الإسلامية لها، سواء من خلال مراعاة حالة الاضطرار، بدفع خطر التلف والهلاك، أو من خلال رفع الحرج والمشقة، وتتجلـى ملامح اعتبار الحاجة المنزلة منزلة الضرورة في العبادات والمعاملات والعـادات، وسنستعرض من أدلة القرآن الكريم والسنة المطهرة القولية والفعلية ما يـدل علـى الاعتبار الشرعي للحاجة باعتبار الضرورة، والتخفيف والتيسير والأمر به، وبتقرير ما يرتفع به الحرج والمشقة من الأحكام على خلاف القياس، مع تعقيب هذه الأدلـة ببيان وجه الاستدلال منها وذلك على النحو الآتي:

أولاً : أدلة الاعتبار الشرعي للضرورة:

1- قوله تعـالى: چڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ چ[1]

2- ٹ ٹ چ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ چ[2]

3- ٹ ٹ چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ چ[3]

---

[1] سورة البقرة، الآية : 173.

(2) سورة المائدة، الآية: 3.

[3] سورة الأنعام ، الآية : 119

وجه الاستدلال : بعد أن فصل ربنا ﷻ في سياق هذه الآيات بعض المحرمات مـن المآكل، استثنى من ذلك حالةَ الضرورة رحمةً بعباده، فرفع الإثم عمن أتى المحرم مضطراً اضطراراً حقيقياً.

يقول محمد الأمين الشنقيطـي عند تفسير آية البقـرة: (لا خلاف بـين أهـل العلم، في أن الضرورة لها أحوال خاصة تستوجب أحكاما غير أحكام الاختيار, فكل مسلم ألجأتـه الضرورة إلى شيء إلجاء صحيحا حقيقيـا، فهو في سعة من أمـره فيه.

وقد استثنى ا جـل وعـلا، حالـة الاضطرار فـي خمـس آيـات مـن كتابه، ذكر فيهـا المحرمات الأربـع التـي هـي مـن أغلـظ المحرمـات، تحريمـا وهـي الميتـة والـدم ولحـم الخنزيـر وما أهـل لغيـر ا بـه, فإن ا تعالـى كلما ذكر تحريمهـا استثنى منهـا حالة الضرورة، فأخرجهـا من حكم التحريم) [1].

وكذلك الحاجة عامة كانت أو خاصة إذا اشتدت فهي كالـضرورة فـي هـذه الرخصة، فتنزل منزلتها.

ثانياً : الأدلة الشرعية على مبدأ التيسير والتخفيف ورفع الحرج والمشقة:

1- الأدلة من الكتاب:

أ- قال تعالى چ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ □ چ[2]

ب- ٹ ٹ چ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ چ (3)

وجه الاستدلال:

رفع الحرج عن الأمة والتخفيف عنهم في عباداتهم ومعاملاتهم مقصد شرعي، وقد جاءت الآيتان السابقتان لتقرير هذا المبدأ، وإشعار العباد بهذه النعمة التي أنعـم بها الشارع عليهم.

---

[1] الشنقيطي، أضواء البيان، 7 / 355-356.

[2] سورة البقرة ، الآية : 185.

[3] سورة النساء ، الآية : 28.

قال عبد الرحمن السعدي عند تفسيره قوله تعالى (**يريد ا بكم اليسر**) : (يريد ا تعالى أن ييسر عليكم الطرق الموصلة إلى رضوانه أعظم تيسير، ويسهلها أشـد تسهيل، ولهذا كان جميع ما أمر ا به عباده في غاية السهولة في أصله.

وإذا حصلت بعض العوارض الموجبة لثقله، سهله تسهيلا آخر، إما بإسـقاطه، أو تخفيفه بأنواع التخفيفات.

وهذه جملة لا يمكن تفصيلها، لأن تفاصيلها يدخل فيهـا جميـع الـشرعيات، ويدخل فيها جميع الرخص والتخفيفات) [1].

2- الأدلة من السنة:

أ- أخرج البخاري بسنـده عـن عائِشَةَ رضِي الله عنْها أَنهـا قَالَتْ: «مـا خُيـر رسولُ اللهِ ﷺ بين أَمرين إِلاَّ أَخَذَ أَيسرهما ما لَم يكُن إِثْما فَإِن كَان إِثْما كَان أَبعد الناسِ مِنْه»[2].

ب- لما بعث رسول ا ﷺ أبا موسى ومعاذاً إلى اليمن قال لهما: »يسرا ولاَ تُعسرا وبشرا ولاَ تُنَفرا» [3].

ج- أخرج البخاري بسنده عن أَبِي هريرةَ عن النبِي ﷺ قَالَ : «إِن الدين يسر ولَـن يشَاد الدين أَحد إِلا غَلَبه فَسددوا وقَارِبوا وأَبشِروا» [4].

د- عن أَبِي مسعودٍ الأَنْصارِي قَالَ رجلٌ يا رسولَ اللهِ: لا أَكَاد أُدرِك الصلاةَ مِمـا يطَولُ بِنَا فُلان، فَما رأَيتُ النبِي ﷺ فِي موعِظَةٍ أَشَد غَضبا مِن يومِئِذٍ فَقَالَ : «أَيها

---

[1] ابن سعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان 86-87.

[2] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيـف علـى الناس، رقم الحديث(5775)، 2269/5 ، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثـام، واختياره من المباح أسهله وانتقامه ، رقم الحديث(1813/4)، 1813/4.

[3] صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أَبِي موسى ومعاذٍ إِلَى الْيمن قَبـلَ حجـةِ الْـوداعِ،رقم الحديث(4018) 1578/4، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمـر بالتيـسير وتـرك التنفير، حديث(1733)1359/3 .

[4] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقَولُ النبِي صلى الله علَيهِ وسلم أَحب الدين إِلَـى اللهِ الْحنِيفية السمحةُ، حديث(39) 23/1.

الناس إنكُم منَفرون فَمن صلى بِالناس فَلْيخَفف فَإن فِيهم الْمرِيض والـضعِيفَ وذَا الْحاجةِ» [1].

هـ- ما ثبت أن النبيﷺ : « علَيكُم بِرخْصةِ اللهِ الذي رخص لَكُم»[2] .

وجه الاستدلال:

يتجلى من الأحاديث النبوية السابقة مدى اهتمام الشريعة الإسلامية برفع الحرج والمشقة والضيق عن العباد في العبادات والمعاملات، والتيسير والتخفيف والأمـر بذلك، تارة في موضع عتاب، وأخرى بقصد ترغيب، وهذا كله من صور اعتبـار الحاجة.

4.4.1 شروط العمل بقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

الأصل فيما شرعه ا ﷻ أداء الواجبات وهجر المحرمات، ولكنـه سـبحانه برحمته أباح في حالة الضرورة إتيان محظور، أوترك واجب، دفعاً للخطر والهلاك المتحقق حلوله، والحاجة إذا عمت واشتدت أصبحت كالضرورة، ولما كان التجويز في هذه الحالة مخالفاً لقواعد الشرع العامة لم يترك من غير قيود وشروط.

لذا فقد اشترط الفقهاء للعمل بقاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) شروطاً من أهمها:

1- أن تكون الحاجة الباعثة على التحول من حكم العزيمة إلى الرخصة بالغة درجة الحرج غير المعتاد وملجئة، فإذا انتفى هذا الشرط في حالة الحاجة انتفى الأخذ بهذه الرخصة[3].

---

(1) صحيح البخاري، باب من شكا إمامه إذا طول، حديث(672) ، صحيح مسلم، بـاب أمـر الأئمـة بتخفيف الصلاة في تمام، رقم الحديث(466) 341/1.

(2) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان.. للمسافر الحديث(1115) 786/2.

(3) انظر : الشاطبي، الموافقات 156/2 وما بعدها، الزرقا، أحمد، شرح القواعـد الفقهيـة ص155، الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص259-260 ، العبد اللطيف، القواعد والـضوابط الفقهيـة المتضمنة للتيسير 1/ 247.

مثاله: المنافع المعقود عليها في الإيجار معدومة في حالة العقد، وبيع المعدوم منهي عنه بأصل الشرع، وإنما جوز هنا دفعاً للحاجة الشديدة؛ ولذا لا يجوز إيجار متحدي المنفعة مقايضة، كسكنى دار أو غيرها بسكنى نظيره لانتفاء حرج غير معتاد[1].

2- تقدير تلك الحاجة بقدرها كما هو الحال بالنسبة إلى الضرورات؛ لأن ارتقاء الحاجة إلى مرتبة الضرورة يقتضي إعطاءها حكمها[2].

مثاله: إذا احتاج المسلم لفتح الحساب الجاري في بنك ربوي لتغطية استيراد بضاعة من دولة أجنبية مثلاً، حيث لا يوجد من يتعامل مع هذه الدولة من البنوك سوى هذا البنك الربوي جاز له ذلك، مع وجوب التقيد بقدر الحاجة؛ إذ الحاجة كالضرورة تقدر بقدرها[3].

3- كون العبرة في تقدير الحاجة بحالة أواسط الناس ومجموعهم بالنسبة إلى الحاجة العامة وبأواسط الفئة المعينة التي تحيط بها الحاجة في حالة كونها خاصة[4].

4- ويشترط أن تكون الحاجة متعينة، بألا يوجد طريق آخر من الطرق المشروعة للتوصل إلى الغرض سوى التحول عن الحكم الشرعي الأصلي، فإذا وجد سقط الأخذ بهذه الرخصة[5].

---

[1] انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق134/4، الزرقا، شرح القواعد الفقهية 85/1.

[2] انظر : الشاطبي، الموافقات 156/2 وما بعدها، الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص155 ، الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص259-260 ، العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 1/ 247.

[3] انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته449/5.

[4] انظر : الشاطبي، الموافقات 156/2 وما بعدها، الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص155 ، الزحيلي، وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، ص259-260 ، العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 1/ 247.

[5] انظر : المراجع نفسها.

مثاله: مسألة التعامل مع شركات التأمين التجاري: ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى حرمة التأمين التجاري والتعامل مع شركاته[1]، إلا إذا فرض على الشخص من قبل السلطة العامة دفع قسط لهذه المؤسسات، وخاصة في البلاد غير الإسلامية، وهذه حالة لا مفر للشخص منها، فيتعين الاشتراك، وإلاّ فلا حاجة ملحة لمثل هذا التعامل المحرم؛ (لأن الحاجة إلى التأمين بقسط ثابت غير متعينة لإمكان الأخذ بنظام التأمين التعاوني) [2]، وبوجود البديل الشرعي يختل شرط تعين الحاجة.

5- أن تكون هذه الحاجة قائمة لا متوقعة، ويقينية أو غالبة الظن[3].

6- ألاّ يخالف الحكم المبني على الحاجة نصاً من نصوص الكتاب والسنة ورد بخصوصه، بل يجب استناد الحكم إلى أصل شرعي يشهد لهذه الحاجة بالاعتبار[4]؛ فلا عبرة بالمشقة والحرج في موضع فيه نص؛ فرعي حشيش الحرم المكي وقطعه لا يجوز إلا الإذخر [5]، وفي تجويز ذلك لحاجة معارضةٌ للنص الوارد وهو قوله ﷺ في فتح مكة: «**إن هذا البلد حرمه ا يوم خلق السماوات والأرض فهو حرام بحرمة ا إلى يوم القيامة،وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ولم يحل لي إلا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة ا إلى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط إلا**

---

(1) انظر: شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي128.

(2) الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية ص237.

(3) انظر : الشاطبي، الموافقات 156/2 وما بعدها، الزرقا ، شرح القواعد الفقهية ص155 ، الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص259-260 ، العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير 1/ 247.

(4) انظر : المراجع نفسها في الصفحة السابقة.

(5) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر ص83،

من عرفها ولا يختلي خلاها»، فقال العباس يا رسول ا : إلا الإذخر؛ فإنه لقينهم ولبيوتهم، فقال: «إلا الإذخر»[1].

7- ويشترط إلى جانب ذلك ألاّ يعارض هذا الحكم قياساً صحيحاً أقوى منه، وأن يكون مندرجا في مقاصد الشرع العامة، وألاّ تفوت معه مـصلحة أكبـر منه[2].

5.4.1 الاحتجاج بقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة

اتفقت المذاهب الأربعة على صحة هذه القاعدة والعمل بها، فتناولوها في كتبهم وبحوثهم بالدراسة، واحتجوا بها لصحة وإقرار مسائل متعددة مستعرضة في ثنايـا كتاباتهم، وبنوا تعليلهم لصحة أحكام هذه المسائل على مثل هذه القاعدة:

أولاً: المذهب الحنفي: وردت هذه القاعدة في كتب الحنفية، واحتجـوا بهـا لعـدة مسائل، من ذلك ما ورد في (درر الحكام شرح مجلة الأحكام) ما نصه: (تجـويز بيع السلم وبيع الاستصناع مستند على هذه قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الـضرورة عامة كانت أو خاصة)؛ لأن بيع السلم هو بيع معدوم، وقياساً يجب أن يكون بيعاً باطلاً، ولكن قد جوز بيع السلم وبيع الاستصناع للاحتياج والضرورة العموميـة؛ لأنه لا يخفى أن أكثر الفلاحين في غالب السنين يصبحون باحتياج شـديد للنقـود قبل إدراك محصولهم فدفعا لاحتياجهم هذا قد جوز بيع السلم) [3].

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الحج، باب لا ينفر صيد الحـرم رقـم الحـديث (1736) 651/2، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام رقم الحديث (1353) 986/2.

[2] انظر : الشاطبي، الموافقات 156/2 وما بعدها، الزرقا، شرح القواعد الفقهية ص155 ، الزحيلـي، وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، ص259-260 ، العبد اللطيـف، القواعـد والـضوابط الفقهيـة المتضمنة للتيسير 1/ 247.

[3] حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام 38/1. وانظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر ص91.

ثانياً: المذهب المالكي: عمل المالكية بمقتضى هذه القاعدة في مواطن كثيـرة مـن كتبهم، دون إيراد لها بهذه الصيغة المشهورة، فقالوا بتجويز الـسلم مـع العـدم مراعاة للحاجة العامة إلى ذلك.

قال القرافي: (الْحاجة تَدعو إلَى الْعدمِ فِي السلَمِ؛ إذْ لاَ يحصلُ مقْصود الشارِعِ مِـن الرفْقِ فِي السلَمِ إلا مع الْعدمِ)[1].

ثالثاً: المذهب الشافعي: وردت هذه القاعدة في كتب الشافعية، واستندوا إليهـا فـي تقرير أحكام مسائل مختلفة منها **ما قاله السيوطي:** (من أن الْحاجة تَنْزِلُ منْزِلَـةَ الضرورةِ عامةً كَانَتْ أَو خَاصةً، فمِن **الأَوْلَى**: مـشْروعِيةُ الإِجـارةِ، والْجعالَـةِ، والْحوالَةِ، ونَحوِها، فقد جوزتْ هذه المعاملات علَى خِلافِ الْقِياسِ؛ أما الإجـارة فلِما فِيها مِن ورودِ الْعقْدِ علَى منَافِع معدومةٍ، وأما الجعالة فلوجود الْجهالَةِ فيهـا، وفي الحوالة بيع الدين بِالدين، ولكن أبيحت هذه المعاملات لِعمومِ الْحاجةِ إلَيهـا، والْحاجةُ إذَا عمتْ كَانَتْ كَالضرورةِ. **ومِنْ الثانِيةِ**: تَضبِيب الإِنَاءِ بِالْفِضةِ : يجوز لِلْحاجةِ، ولا يعتَبر الْعجز عن غَيرِ الْفِضةِ؛ لأنه يبِيح أَصلَ الإِنَـاءِ مِـن النقْـدين قَطْعا، بلْ الْمراد الأَغْراض الْمتَعلقَةُ بِالتضبِيبِ سِوى التزيِين: كَإِصـلاحِ موضِـعِ الْكَسرِ والشد والتوثق، **ومِنْها** : الأَكْلُ مِن الْغَنِيمةِ فِي دارِ الْحربِ ، جائِز لِلْحاجـةِ ولا يشْتَرطُ لِلآكِلِ أَن لا يكُون معه غَيره) [2].

رابعاً : المذهب الحنبلي: قال ابن قدامة: (ما أبيح للحاجة العامة لم يعتبر فيه حقيقة الحاجة) [3]، فهذه قاعدة وردت علة لتقرير حكم مسألة من المسائل المندرجة في هذا الباب، فثبت اعتبار الحاجة، وأنهـا إذا عمـت أو اشـتدت تنـزل منزلـة الضرورة.

ثم إن هذه القاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) معتبـرة بأدلـة شـرعية، وكونها تستند إلى أصل شرعي صحيح دليل واضح على حجيتها.

---

[1] القرافي، أنوار البروق، في أنواع الفروق 6 / 422.

[2] السيوطي، الأشباه والنظائر 1 / 162.

[3] ابن قدامة، المغني 37/5.

الفصل الثاني

تطبيقات القاعدة في مسائل الطهارة

وردت في كتاب الطهارة مسائل ثبتت فيها رخصة الشارع الحكيم رفعاً للحرج والمشقة عن العباد، وفيما يأتي صور لرفع الحرج في هذه المسائل.

1.2 استعمال آنية الذهب والفضة:

أولا: **تعريف الآنية**: الآنية جمع إناء، والأواني: جمع الجمع، والإناء: هـو الوعـاء للطعام والشراب [1].

ثانياً: اتفق فقهاء المذاهب الأربعـة مـن الحنفيـة[2] والمالكيـة[3] والـشافعية[4] والحنابلة[5] على تحريم استعمال آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب من سـائر الاستعمالات.

ثالثاً: خلاف العلماء في استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب:

اختلف الفقهاء في حكم استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والـشرب من سائر الاستعمالات على قولين :

القول الأول: تحريم استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والـشرب، وهـذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[6] والمالكية[7] والشافعية في الجديد[8]، والحنابلـة في الرواية المشهورة[9].

---

(1) انظر: مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط مادة (أ ن ي) 31/1.

(2) انظر: ابن مودود الموصلي، عبدالله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار 170/4.

(3) انظر: الحطاب ، أبو عبدالله محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 423/1.

(4) انظر: النووي، يحيى بن شرف، المجموع ص310.

(5) انظر: المرداوي ، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 80/1.

(6) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق 211/8،210، ابن قدامة، المغني 93/1.

(7) انظر: العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 175/8.

(8) انظر: الشربيني، محمد، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع 32/1.

(9) انظر: ابن قدامة، المغني 93/1.

القول الثاني: ويرى الإمام الشافعي في القديم[1] والحنابلة في رواية ضعيفة[2] جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب مع الكراهة، كالتطيب والتكحل ونحو ذلك، وهذا القول هو اختيار الشوكاني والصنعاني من المتأخرين.

رابعاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول : استدل القائلون بتحريم استعمال آنية الذهب والفضة فـي غيـر الأكل والشرب بأدلة من السنة والمعقول:

فمن السنة:

1- أخرج البخاري ومسلم بسنديهما عن حذيفة -ﷺ- أن النبيﷺ قال: «لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تلبسوا الحرير والديباج فإنها لهم في الدنيا ولكـم في الآخرة»[3].

2- أخرج البخاري ومسلم بسنديهما عن أم المؤمنين أم سلمة –رضي ا عنهـا- أن النبيﷺ قال : «الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنـه نـار جهنم»[4].

وجه الدلالة:

دل الحديثان السابقان على تحريم استعمال آنية الذهب والفـضة فـي الأكـل والشرب، ويقاس عليهما غيرهما من الاستعمالات؛ وإنما خصا بالذكر لأنهما أظهر

---

[1] انظر: النووي، المجموع 246/1، الشيرازي، إبراهيم بن عي،المهذب 11/1.

[2] انظر: المرداوي، الإنصاف80/1.

[3] صحيح البخاري، كتاب الأشربة - باب آنية الفضة رقم الحـديث (5310) 5 / 2133 ، صـحيح مسلم،كتاب اللباس والزينة- باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجـال والنـساء رقـم الحديث (2067) 3/ 1637.

[4] صحيح البخاري، كتاب الأشربة – باب آنية الفضة (5311) 5 / 2133 ، صحيح مـسلم، كتـاب اللباس والزينة- باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة علـى الرجـال والنـساء، (2065) 3 / 1634.

وجوه الاستعمال وأغلبها[5]، وهذا مثل قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ[1]، وغير الأكل في معناه، وإنما نبه به لكونه الغالب [2].

مناقشة الاستدلال:

نوقش هذا الاستدلال بأن قياس غير الأكل والشرب عليهما قياس مع الفارق؛ فإن علة النهي عن الأكل والشرب هي التشبه بأهل الجنة، حيث يطاف عليهم بآنية من فضة، وذلك مناط معتبر للشارع، وإلا لزم تحريم التحلي بالحلي والافتراش للحرير؛ لأن ذلك استعمال، وقد قال بجوازه بعض القائلين بتحريم الاستعمال، وعليه فلا يستقيم القياس في هذا المقام[3].

ومن المعقول:

أن حكمة التحريم ما يتضمنه استعمالها من خيلاء وكسرٍ لقلوب الفقراء، وذلك وارد في غير الأكل والشرب[4].

مناقشة الدليل:

نوقش بأنه لو كانت الحكمة كسر قلوب الفقراء والخيلاء في الاستعمال لحرم استعمال الأواني من الجواهر النفيسة، ولا سيما إذا كانت أكثر قيمة من الذهب والفضة، ولكن لم يقل أحد من العلماء بتحريم ذلك[5].

2- أن في استعمال أواني الفضة تنعماً بتنعم المترفين والمسرفين، وتشبهاً بهم، وقد ٹ چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ى □ چ[6] وسائر صور

---

[5] انظر: الشربيني، الإقناع 1/ 32.

[1] سورة آل عمران، الآية : 130.

[2] انظر: النووي، المجموع1/310-311.

[3] انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار1/81.

[4] انظر: ابن قدامة، الشرح الكبير1/57.

[5] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار1/81 ، النووي، المجموع1/252.

[6] سورة الأحقاف، الآية: 20.

الاستعمال في هذا المعنى من التنعم والترفه المحرم بدليل أن ا توعـد هـؤلاء المترفين بحرمانهم من هذا النعيم في الآخرة [1].

مناقشة الدليل:

التعليل للمنع بالتشبه فيه نظر؛ وذلك لثبوت نصوص الوعيد لمستعمل آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب، ومجرد التشبه لا يصل إلى ذلك[2].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بجواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكـل والـشرب بطائفة من الأدلة، منها:

الدليل الأول : أخرج البخاري بسنده عن عثْمان بن عبدِ اللهِ بن موهـبٍ[3] أنـه قَالَ: (أَرسلَنِي أَهلِي إِلَى أُم سلَمةَ[4] بِقَدحٍ مِن ماءٍ فَجاءتْ بِجلْجلٍ[5] مِن فِضةٍ فِيهِ شَعر مِن شَعرِ رسول اللهِ -ﷺ- فَكَان إِذَا أَصاب الإِنْسان عين أَو شَـيء بعـثَ

---

[1] انظر: الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق11/6.

[2] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار 81/1.

[3] هو أبو عبد ا عثمان بن عبد ا بن موهب التيمي المدني الأعرج، سكن العراق، وحـدث عن أبي هريرة، وأم سلمة زوج النبيﷺ، وجابر بن سمرة، وابن عمر، وعبد ا بـن أبـي قتادة، وروى عنه جمع من أئمة الفقه والحديث منهم: أبو حنيفة، وشعبة، وسفيان، وهو إمـام ثقة، وثّقه ابن معين وغيره، توفي بعد سنة (120هـ) عشرين ومائة.

انظر: الذَهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء 188/5.

[4] هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية سهيل بن المغيرة بن عبد ا ، وأمها عاتكة بنت عامر بن ربيعة، وكانت قرشية مخزومية ، كانت تحت أبي سلمة عبد ا بن عبد الأسد بن هلال فتوفي عنها، ثم تزوجها النبي صلى ا عليه و سلم في شوال سنة أربع وتوفيت في ذي القعدة سنة تسع وخمسين (وكان لها يوم ماتت أربع وثمانون) سنة صلى عليها أبو هريرة ودفنت بالبقيع رضي ا عنها.

انظر: ابن عساكر، أبومنصور عبد الرحمن، الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين 42/1.

[5] الجلجل: الجرس الصغير، والجمع: جلاجل. انظر: مصطفى، المعجم الوسيط ، مادة(ج ل ج ل) 128/1.

إلَيها بِإِنَاءٍ فَخَضخَضتْ [1] لَه فَشَرب مِنْه، فَاطلَعت فِي الْجلْجل فَرَأَيت شَـعراتٍ حمرا)[2].

وجه الاسـتدلال: أن هذا استعمال لآنية الفضة في غير الأكل والشرب، من أم سلمة –رضي ا تعالى عنها- وهي راوية حديث النهي عن الشرب من آنية الفـضة؛[3] فهذا دليل على فهمها خصوص التحريم بما ورد به اللفظ النبوي، فيبقى مـا عـداه على أصل الجواز.

الدليل الثاني: أخرج أبو داود وأحمد بسنديهما عن أبي هريرة -ﷺ- أن النبـي ﷺ قال: «.. ولَكِن علَيكُم بِالْفِضةِ فَالْعبوا بِها»[4].

وجه الاستدلال :

أن هذا الحديث دليل على الرخصة في استعمال الفضة للرجال ولم يثبت شيء في تحريم الفضة عليهم سوى النهي الوارد في حرمة استعمال آنية الذهب والفضة فـي الأكل والشرب، وفي هذا دلالة على جواز الاستعمال فيما سواهما[5].

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال بهذا الحديث بما يأتي:

1- نوقش بأن الاستدلال به فيه نظر؛ فإن المراد باللعب بالفضة تحلية النساء بهـا، من التحليق والتسوير بها لهن، وليس المراد باللعب بها للرجال مطلقاً، يـدل علـى ذلك سياق الحديث[6] وهو قوله -ﷺ-: «من سره أن يحلق حبيبته حلقة مـن نـار

---

[1] خضخضت : حركت، يقال: خضخض الشيء: إذا حركه ورجرجـه. انظـر : مـصطفى وآخرين، المعجم الوسيط ، مادة (خ ض خ ض) 239/1.

[2] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب ما يذكر في الشيب، رقم الحديث (5557)2210/5.

[3] انظر: الفوزان، عبد ا بن صالح، منحة العلام في شرح بلوغ المرام 68/1.

[4] سنن أبي داود، كتاب اللباس- باب ما جاء في الذهبِ لِلنساءِ (4238) 149/4 ، مسند أحمـد بن حنبل رقم الحديث (8897) 378/2. والحديث حسنه الهيثمي، انظر: الهيثمي، علـي بـن أبي بكر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 5 / 176.

[5] انظر: العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود190/11.

[6] انظر: المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي395/5-396.

فليحلقها حلقة من ذهب ومن سره أن يسور حبيبته سوارا من نار فليسورها سـ وارا من ذهب»[1].

الجواب:

يجاب عن المناقشة بأن تفسير قوله (فالعبوا بها) بأن المقصود تحلية النـ ساء تفسير بعيد، وفيه تحميل اللفظ ما لا يحتمله، ثم لو سلم بصحة ذلك فإن قصر المعنى على تحلية النساء يحتاج إلى دليل يؤيده؛ فإن ظاهر لفظ الحديث العموم.

2- أن الاستدلال بالحديث على جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكـ ل والشرب لا يتناسب مع سياق الحديث؛ فإن التحليق والتسوير من باب اللباس، فيجب القول بحرمة سائر الاستعمالات في باب الآنية.

الدليل الثالث: أن الأصل الحل حتى يثبت خلافه بنص شرعي أو دليل ناقل عن هذا الأصل يسلّمه الخصم، ولما لم يرد دليل مسلّم يحرم سائر الاستعمالات وجب البقاء على هذا الأصل المعتضد بالبراءة الأصلية[2].

مناقشة الدليل:

يناقش بأن أصل الحل لا يمنع من الجمع بين المتماثلات، إذا توفر المقتـ ضي وانتفى المانع، فلما كان استعمالها سرفاً وترفاً دخل في عموم النهي، لأن كل واحد فيه ترف وسرف .

الدليل الرابع: أن المنهي عنه شيء مخصوص، وهو الأكل والشرب، والنبي ﷺ لا يخص شيئاً دون شيء إلا لسبب، فلو أراد بالنهي العموم لفعل، فتخصيصه الأكـ ل والشرب بالنهي دليل على أن ما عداهما جائز[3].

---

[1] سنن أبي داود، كتاب اللباس- باب ما جاء في الذهبِ لِلنساءِ (4238) 149/4 ، مسند أحمـ د بن حنبل رقم الحديث (8897) 378/2. والحديث حسنه الهيثمي، انظـ ر: الهيثمـ ي، مجمـ ع الزوائد ومنبع الفوائد 5 / 176.

[2] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار 81/1.

[3] انظر: ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين 11/ 53.

مناقشة الدليل:

يناقش هذا القول بأن تخصيص ذكر النبي ﷺ للأكل والشرب خـرج مخـرج الغالب، لأنه كان غالب الاستعمال في عصره ﷺ ، فتحمل سائر الاستعمالات عليه في الحكم .

الرأي المختار:

اتضح من العرض السابق قيام كل قول على طائفة من الأدلة والحجج الثابتـة من النصوص الشرعية ومن المعقول؛ فاختلفت وجهات نظر الفقهاء حـول عمـوم النصوص الواردة في المسألة وخصوصها، وبيان الراجح من الرأيين.

والرأي المختار بعد دراسة عميقة للقولين وما استدل به الفريقان من أدلة هـو القول الأول القاضي بعموم النهي في المسألة وذلك للأمور الآتية:

الأول: أن رأي الجمهور القاضي بعموم النهي في المسألة أقوى أدلة، مع مـا ورد من اعتراضات على أدلة القول الثاني ووجه الاستدلال بها.

الثاني: أن القول به أحوط وأبرأ لذمة العبد؛ فالأولى الاحتراز عن اسـتعمال آنيـة الذهب والفضة مطلقاً إلا لحاجة شديدة، وهذا هو الرأي المختار وا أعلم بالصواب.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

اتفقت مذاهب أهل العلم من السلف والخاف على حرمة استعمال آواني الذهب والفضة في الأكل والشرب، عملاً بالنـصوص الـشرعية الـصريحة الـصحيحة المقتضية تحريم ذلك، وقد ورد نص الفقهاء على حالات روعيـت فيهـا الحاجـة استثناء من هذا الأصل؛ لرفع الحرج والمشقة عن الناس؛ وذلك لأن التحريم في هذه المسألة ليس تحريماً لعين الذهب والفضة، وقد قال العلماء بصحة بيع الآنية منهمـا لأنهما المقصودان[1]، وقد تقرر في كتب الفقهاء تجويز ارتكاب ما حرم لغيره لعموم الحاجة؛ والحاجة إذا عمت أو اشتدت نُزلت منزلة الضرورة، ففي (الإقناع): (يحرم على الولي أن يسقي الصغير بمسعط من إنائهما - الذهب والفضة-، ولا فرق بـين الإناء الكبير والإناء الصغير حتى ما يخال به أسنانه، والميل الذي يكتحـل بـه إلا

---

[1] انظر: الأنصاري، زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب 10/2.

لضرورة كأن يحتاج إلى جلاء عينه بالميل فيباح استعماله)[1]، وكحشوة الأسنان من الفضة؛ فإن الفضة من المواد الخاملة التي لا تتفاعل مع المـواد الأخـرى، علـى خلاف أي مادة معدنية أخرى كالحديد أو النحاس، أما إذا وجد بدل الـشيء محـل النهي ما ينوب عنه فيبقى الحكم الأصلي، وكذلك تركيب السيراميك في الأسنان بدل الذهب في الوقت المعاصر، فإنه يكتفى بذلك، ويبقى الحكم الـشرعي فـي حرمـة الاستعمال على أصله.

2.2 لبس الذهب للرجال

أولاً: اتفق الفقهاء من الحنفية[2] والمالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] علـى مطلـق تحريم لبس الذهب على الرجال في غير حالة الحاجة الشديدة أو العامة.

وهذا ما جزم به الشوكاني من المتأخرين فقال: (ويحرم على الذكر لبس الحلي، أما حلية الذهب فلا شك لورود الأدلة الدالة على تحريمه قليلها وكثيرها)[6].

ثانياً: مستند تحريم لبس الذهب على الرجال:

حرمة لبس الذهب على الرجال ثبتت مستندة إلى أدلة متظـافرة مـن الـسنة، وانعقد على ذلك الإجماع، فمما ورد :

1- أخرج مسلم بسنده عن عبد ا بن عباس - رضي ا عنهما- أن رسول ا -ﷺ- رأى خاتما من ذهب في يد رجل فنزعه فطرحه وقال: «**يعمـد أحـدكم إلى جمرة من نار فيجعلها في يده**»، فقيل للرجل بعدما ذهب رسـول ا ﷺ:

---

[1] الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع 32/1.

[2] الكاساني، علاءالدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع132/5.

[3] الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير 93/1.

[4] النووي، المجموع 441/4.

[5] ابن مفلح، الفروع وتصحيح الفروع 351/2.

[6] الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار4/ 121.

خذ خاتمك انتفع به، قال لا وا لا آخذه أبدا وقد طرحه رسول ا ﷺ[1].

2- أخرج الترمذي بسنده عن عمران بن حصين[2] أنه قال: «نهى رسول ا -ﷺ- عن التختم بالذهب»[3].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ استنكر من الرجل فعله بلبس الخاتم من الذهب، ونعت ذلك بمن يجعل في يده جمرة من نار، وفي هذا دليل على تحريم لبس الذهب على الرجال، وفي حديث عمران نهي صريح عن التختم بالذهب والنهي يفيد التحريم.

3- أخرج أبو داود والنسائي بسنديهما من حديث علي بن أَبِى طَالِبٍ ﷺ يقُولُ إِن نَبي اللهِ أَخَذَ حرِيرا فَجعلَه في يمِينِهِ وأَخَذَ ذَهبا فَجعلَه في شِمالِهِ ثُم قَالَ: «إِن هذَين حرام علَى ذُكُورِ أُمتي»[4].

4- وأخرج النسائي في سننه بسنده أن معاوية[5] عام حج جمع نفرا من أصحاب رسول ا صلى ا عليه وسلم في الكعبة فقال لهم أنشدكم

---

[1] صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة ،باب تحريم خاتم الذهب على الرجال ونسخ ما كان من إباحته في أول الإسلام، رقم الحديث (2090) 1655/3.

[2] هو عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي الصحابي الجليل، ويكنى أبا نُجيد، أسلم عام خيبر، وروى عن النبي ﷺ عدة أحاديث، وغزا عدة غزوات وكان صاحب راية خزاعة يوم الفتح، ومن فضلاء الصحابة وفقهائهم بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها فأقام أياما، ثم استعفاه فأعفاه، قال ابن سيرين: لم يكن تقدم على عمران أحد من الصحابة ممن نزل البصرة، مات سنة (52هـ) اثنتين وخمسين، وقيل سنة ثلاث رضي ا عنه.

انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة705/4.

[3] سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في كراهية خاتم الذهب، رقم الحديث (1738) 226/4، صححه الألباني. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن الترمذي 237/4.

[4] سنن أبى داود، كتاب اللباس- باب فِي الْحرِيرِ لِلنساءِ رقم الحديث (4011) 89/4، سنن النسائي،كتاب الزينة- تحريم الذهب على الرجال (5144) 160/8، قال عنه الألباني: (صحيح لغيره). انظر: الألباني، صحيح الترغيب والترهيب 224/2.

[5] هو معاوية بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية القرشي الأموي أمير المؤمنين، ولد قبل البعثة بخمس سنين على الأشهر، وأسلم عام الفتح، وصحب النبيﷺ، ولاّه عمر الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان، وأسس الدولة الأموية بالشام، وقد عاش نحواً من عشرين سنة خليفة، مات معاوية في

ا : أنهـى رسول ا ﷺ عـن لبس الذهـب ؟ قالـوا: نعـ ـم، قـال: وأنـا أشهد[1].

وجه الاستدلال:

نص الحديثان على نهي الرجال عن لبس الذهب، وتخصيص الذكور في حديث علي بالتحريم بين وصريح.

ثالثاً: اختلاف الفقهاء في حكم الذهب القليل التابع:

اختلفت المذاهب الفقهية في حكم لبس الرجال الذهب القليل التابع لغيره علـى قولين:

القول الأول: إباحة لبس يسير الذهب للرجل وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية في ظاهر مذهبهم[2]، و هو قول عند المالكية في خلط يسير الذهب[3]، ورواية فـي مذهب الحنابلة في اليسير التابع[4]، وحد يسير الذهب عندهم أن يكون ثلثه أو أقل[5].

القول الثاني: أن الذهب اليسير مثل الكثير في تحريم لبسه على الرجال سواء كـان تابعاً أم مفرداً، وهذا مذهب الشافعية بالاتفاق[6]، ورواية عن أحمد[7].

رابعاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل جمهور أصحاب القول بجواز لبس الذهب اليسير للرجـال بما يأتي:

رجب سنة (60هـ) ستين على الصحيح رضي ا عنه. انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة 151،152،154/6

[1] سنن النسائي، كتاب الزينة-تحريم الذهب على الرجـال رقـم الحـديث (5153) 162/8، صححه الألباني. انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي 225/11.

[2] انظر: ابن عابدين، حاشية بن عابدين26 /341.

[3] انظر: المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل 75/1.

[4] انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى64/25.

[5] انظر: ابن عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل 93/1.

[6] انظر: النووي، المجموع 383/4.

[7] انظر: ابن مفلح، الفروع وتصحيح الفروع357/2.

1- أخرج البخاري بسنده عن المسور[1] بن مخرمة[2] -رضي ا عنهما- أن أباه مخرمة قال له يا بني: إنه بلغني أن النبي -ﷺ- قدمت عليه أقبية فهو يقسمها، فاذهب بنا إليه فذهبنا، فوجدنا النبي -ﷺ- في منزله، فقال لي يا بني: ادع لـي النبي -ﷺ- فأعظمت ذلك فقلت: أدعو لك رسول ا -ﷺ- ؟ ! فقال يا بني: إنه ليس بجبار، فدعوته فخرج وعليه قباء من ديباج مزرر بالـذهب فقـال: «يـا مخرمة هذا خبأناه لك»، فأعطاه إياه[3].

وجه الاستدلال:

ورد في هذه القصة أن النبي -ﷺ- خرج وعليه قباء من ديباج مزرر بالذهب، ولبس الرسول للباس فيه شيء قليل من الذهب دليل على إباحة لبس اليسير التـابع من الذهب للرجال.

مناقشة الاستدلال:

لا يستقيم الاستدلال بهذا الحديث على إباحة لبس شيء من الـذهب للرجـال للاحتمالات الآتية:

---

(1) هو الصحابي الجليل أبو عبد الرحمن المسور بن مخرمة بن نوفل القرشي الزهري، ولد بعد الهجرة بسنتين وقدم المدينة في ذي الحجة بعد الفتح سنة ثمان وهو ابن ست سنين، كان مـن أهل الفضل والدين وقد حفظ من النبي -ﷺ- أحاديث، وروى عن الخلفاء الأربعة وغيـرهم، خرج له الشيخان في الصحيحين وغيرهما، مات سنة (64 أو 65هـ) أربع أو خمس وستين رضي ا عنه.

انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة -6 / 119.

(2) هو أبو صفوان وأبو المسور مخرمة بن نوفل بن أهيب الزهري، كان من مـسلمة الفـتح، وكانت له سن عالية وعلم بالنسب، فكان يؤخذ عنه النسب ، وكان عالما بأنـصاب الحـرم ، وكان أعمى، شهد حنيناً مع النبي -ﷺ- وأعطاه خمسين بعيراً تأليفاً لقلبه، مات سـنة (4 أو 55هـ) أربع أو خمس وخمسين وعمره مائة وخمس عشرة سنة رضي ا عنه.

انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة6 / 50 ، 52.

(3) صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب المزرر بالذهب رقم الحديث(5524) 5 / 2201.

أولاً: يحتمـل أن يكـون هـذا الخبر منسوخاً قـد وقـع قبل التحريـم، ثـم حرم الذهـب على الرجال، فـلا يبقـى هذا حجة لمن يبيح شـيئًا مـن ذلك[1].

ثانياً: ويحتمل أن يكون النبي -ﷺ- أعطى مخرمة هذا القباء لينتفع به بكسوة نسائه أو بيعه[2].

ثالثاً: ويمكن أن يكون معنى قوله (فخرج وعليه قباء) أنه على يديه، لا أن النبي -ﷺ- لبسه[3].

ويجاب عنه بما يأتي:

أ- أن دعوى النسخ مردودة بعدم دليل يثبت ذلك.

ب- ثم إن ثبوت إباحة اليسير بحديث (النهي عن الذهب إلا مقطعاً) لا يبطل بهـذه الاحتمالات التي لا تقوم على حجة وبرهان.

ج- وتفسير قوله (وعليه قباء) بكونه على يده تفسير لا وجه له؛ لأنه نـوع مـن التأويل، وإبقاء النص على حقيقته أولى[4].

2- أخرج أبو داود والنسائي بسنديهما عن معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنه- «أن رسولَ اللهِ -ﷺ- نَهى عن لُبسِ الذهبِ إلا مقَطعا»[5].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص على الرخصة في لبس الذهب المقطّع للرجال، وقد فسر الإمام أحمد (المقطع) بالشيء اليسير[6].

---

(1) انظر: ابن بطال، أبو الحسن علي، شرح صحيح البخارى 129/9، ابن حجر، فتح الباري 436/16.

(2) ابن حجر، فتح الباري 436/16.

(3) ابن حجر، فتح الباري 436/16.

(4) انظر: الحليبي، أحكام تحلي النساء والرجال والأطفال بالذهب والفضة (مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد [9 – عام1414هـ]) ص127.

(5) سنن أبى داود، كتاب الخاتم - باب ما جاء فِى الذهبِ لِلنساءِ رقم الحديث (4241) 150/4، سنن النسائي، كتاب الزينة – تحريم الذهب على الرجال رقم الحديث (5149) 161/8، والحديث صحيح. انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود 1 / 2.

(6) انظر: ابن حنبل، مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد ا ص 446.

مناقشة الاستدلال:

يمكن مناقشة وجه الاستدلال بأن النهي جاء على عمومه للنساء والرجال وليس في الحديث مايدل على انه خاص بالذهب القليل للرجال .

3- قياس الذهب على الفضة؛ فإنه أحد الثلاثة المحرمة على الذكور دون الإناث فلم يحرم لبس يسيره عليهم[1].

مناقشة الاستدلال :

هذا قياس مع الفارق فأنه يباح للرجال التختم بخاتم من فضة وليس الذهب كذلك.

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بتحريم لبس يسير الذهب على الرجل ككثيره بطائفة من الأدلة، وهي:

1- أخرج الترمذي بسنده عن عمران بن حصين أن النبي -ﷺ- «نهى عن التختم بالذهب»[2].

وجه الاستدلال:

نص هذا الحديث على النهي عن اتخاذ الرجل الخاتم من الذهب، وفي هذا دلالة على أنه لا فرق في الذهب بين القليل والكثير؛ فقد حرم النبي -ﷺ- الخاتم منه مع قلته[3].

مناقشة الاستدلال:

نوقش بأنه لا دلالة في هذا النهي على أن التحريم يتناول كل قليل من الذهب، وإنما المنهي عنه في هذا ما هو في قدر الخاتم وما فوقه، وأما ما دونه فلا دلالة من الحديث عليه[4].

---

(1) انظر: ابن قدامة، المغني2 / 606.

(2) سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في كراهية خاتم الذهب، رقم الحديث (1738) 226/4، صححه الألباني. انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي 237/4.

(3) انظر: النووي، المجموع 440/4.

(4) انظر: ابن حجر، فتح الباري318/10.

2- أخرج أبو داود والنسائي بسنديهما عن علي بن أبي طالب أن النبي-ﷺ- قال: «إِن هذَين حرام علَى ذُكُورِ أُمتي»[1].

وجه الاستدلال:

أن عموم هذا الحديث - حيث لم يفرق بين القليل والكثير في تحريم لبس الذهب على الذكور- دليل على عدم إباحة لبس شيء من الذهب للرجل ولو يسيرا، فوجب البقاء على أصل عموم التحريم[2] .

مناقشة الاستدلال:

يناقش بأن عموم هذا الحديث وغيره من الأحاديث الواردة في هذا الباب، مخصوص بالأخبار التي ثبتت بها إباحة اليسير من الذهب للرجال، كحديث النهي عن الذهب إلا مقطعاً.

3- أخرج أحمد بسنده عن أسماء بنت يزيد[3]أن النبي-ﷺ-قال:«لا يصلح من الذهب شيء ولا بصيصه[4]»[5].

4- أخرج أحمد بسنده عن عبد الرحمن بن غنم[6] أن رسول ا -ﷺ- قال:

---

(1) سنن أبي داود، كتاب اللباس- باب في الْحرِيرِ لِلنساءِ رقم الحديث (4011) 89/4، سنن النسائي،كتاب الزينة- تحريم الذهب على الرجال (5144) 160/8، قال عنه الألباني: (صحيح لغيره). انظر: الألباني، صحيح الترغيب والترهيب 224/2.

(2) انظر: الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار125/4- 126.

(3) هي الصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية، تكنى أم سلمة، كانت من المبايعات المجاهدات، روت عن رسول ا ﷺ عدة أحاديث شهدت اليرموك وقتَلت يومئذ تسعةً من الروم بعمود فسطاطها ، قال الذهبي: عاشت إلى دولة يزيد بن معاوية. انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة 498/7، الذَهبي، سير أعلام النبلاء 264/3.

(4) البصيص : البريق. انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح ص73.

(5) مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث (27605) (6 / 453)، في إسناده شهر بن حوشب وهو ضعيف، انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 176/5

(6) هو عبد الرحمن بن غنم الأشعري، الفقيه، الإمام، شيخ أهل فلسطين، بعثه عمر إلى الشام يفقه الناس، وكان أبوه صحابيا، هاجر مع أبي موسى، واختلف في صحبته، وقد تفقه به عامة التابعين بالشام، وكان صادقا، فاضلا، كبير القدر، توفي سنة (78هـ) ثمان وسبعين.

انظر: الذَهبي، سير أعلام النبلاء 7 / 46.

«من تحلى أو حلى بخربصيصة[1] من ذهب كوي بها يوم القيامة»[2].

وجه الاستدلال:

عموم اللفظ النبوي في الحديثين مع الوعيد عليه بالعذاب الشديد يوم القيامة دليل على عدم الفرق بين يسير الذهب وكثيره في تحريم لبسه على الرجال.

مناقشة الاستدلال: يناقش الاستدلال بالحديثين من وجهين:

الوجه الأول: ضعف الحديثين، إذ ضعفهما الهيثمي؛ لأن في إسـنادهما شـهر بـن حوشب وهو ضعيف[3] فلا تعارض هذه الأحاديث الضعيفة الأحاديـث الـصحيحة الثابتة بها إباحة اليسير من الذهب للرجل.

الوجه الثاني: على فرض صحة الحديثين، فإن عمومهما مخصوص بما تقدم مـن الأحاديث الصحيحة.

خامساً: الترجيح:

الراجح من القولين -وا أعلم- هو رأي الجمهور القاضي بإباحة لبس اليسير من الذهب أو اليسير التابع للرجال للأمور الآتية:

الأمر الأول: قوة أدلة الجمهور لما ذهبوا إليه من إباحة لبس يسير الذهب أو اليسير التابع للرجال، ولما ورد من مناقشات لأدلة القول الثاني.

الأمر الثاني: أن باب اللباس أوسع؛ ولذا عم التحريم الرجال والنـساء فـي بـاب استعمال آنية الذهب والفضة، بخلاف باب اللباس، فإن لباس الذهب والفضة يبـاح

---

(1) خربصيصة: هي الهنة التي تتراءى في الرمل، لها بصيص كأنها عـين جـرادة. انظـر: الجزري، النهاية في غريب الأثر53/2 ، اللفظ الوارد في مسند أحمد هو (خز بصيصه)، ولم أجد فيه هذا الخبر باللفظ المثبت هنا، وإنما ورد هكذا (خربصيصة) عنـد مـن عـزاه إلـى المسند. انظر: المتقي الهندي، كنز العمال 523/15.

(2) مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث (18026) 227/4، وفي هذا الحـديث ضـعف، قـال الهيثمي: فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف يكتب حديثه . انظر: الهيثمـي، مجمـع الزوائـد ومنبع الفوائد 176/5.

(3) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 176/5.

للنساء بالاتفاق، ويباح للرجل يسير الفضة للزينة، وكذلك يسير الذهب واليسير التابع لغيره، كالطرز ونحوه.

سادساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

يتجلى فيما سلف من عرض ودراسة لمسألة لبس الذهب للرجال ثبوت أصل التحريم في الذهب الكثير من غير خلاف بين الفقهاء؛ استناداً إلى النصوص الشرعية القاطعة بذلك، وأما حالتا الضرورة أو الحاجة العامة أو الشديدة فإنهما تستثنيان وتنقلان الحكم من التحريم إلى الإباحة مراعاة للمشقة المترتبة، وقد نص أهل العلم في كتبهم على استثناء هذه الحالة تنزيلاً للحاجة منزلة الضرورة في إباحة ما تقتضي الحاجة الشديدة إلى لبسه من الذهب رفعاً للحرج.

وأستعرض لبيان ما سبق مقتطفاتٍ من كلام الفقهاء في ذلك:

أولاً: من الفقهاء المتقدمين:

1- قال العز بن عبد السلام: (لبس الذهب والتحلي به محرم على الرجال إلا لضرورة وحاجة ماسة)[1].

2- وفي (مجموع الفتاوى) قوله: (وَأَما باب اللباسِ : فَإِن لِباس الذهبِ والْفِضةِ يباح لِلنساءِ بِالاتفَاقِ، ويباح لِلرجل ما يحتَاج إلَيهِ مِن ذَلِك) [2].

ثانياً: من الفقهاء المعاصرين:

أ قال ابن عثيمين: (الأسنان الذهبية لا يجوز تركيبها للرجال إلا لضرورة لأن الرجل يحرم عليه لبس الذهب والتحلي به) [3].

ب وقال وهبة الزحيلي: (يستثنى من حرمة لبس الذهب على الرجال أمور للضرورة أو للحاجة، منها: صناعة الأنف إذا قطع، والأسنان إذا سقطت، يجوز عملها من الذهب)[4].

---

[1] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام 158/2.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى 64/25.

[3] ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين 63/11.

[4] انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 183/4- 184(بتصرف).

هذا ويمكن وضع أعضاء صناعية لجسم الإنسان من الـذهب، إذا لـم يوجـد أي مصدر آخر يسد مسد الذهب، فقد كان الناس سابقاً تصنع منه الأسنان ولكـن مـع ظهور البدائل المعاصرة يمنع اتخاذ الأسنان من الذهب في عصرنا، لتوافر البـدائل الشرعية كالسيراميك وغيره .

3.2 الدخول بما فيه ذكر ا للخلاء

أولا: تعريف الخلاء في اللغة والاصطلاح:

أ- الخلاء في الأصل اللغوي:

اسم من الفعل (خلا، يخلو)، وهو الفضاء الواسع الخالي الذي لا أحـد بـه ولا شيء فيه، سواء من الأرض، أومن الأمكنة[1].

يقول ابن فارس: (الخاء واللام والحرف المعتل أصلٌ واحد يدل على تعري الـشيء من الشيء) [2].

ب- الخلاء في الاصطلاح:

يراد بالخلاء فـي الاصـطلاح: موضـع قـضاء الحاجـة، ويـسمى كنيفـاً ومرحاضاً[3].

ثانياً: تحرير محل النزاع:

جاء في كتب فقهاء المذاهب الأربعة من الحنفية[4] والمالكيـة[5] والـشافعية[6] والحنابلة[7] النص على استحباب تنحية ما فيه ذكر ا تعالى عند دخول الخلاء.

---

(1) انظر: مصطفى، المعجم الوسيط مادة 254/1.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، كتاب الخاء، باب الخاء واللام وما يثلثهما 204/2.

(3) انظر: النووي، شرح النووي على مسلم 71/4.

(4) انظر : الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص36،

(5) انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 341/2،

(6) انظر: النووي، المجموع 2 / 73،

(7) انظر: ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع80/1.

ثالثاً: آراء الفقهاء في حكم دخول الخلاء بما فيه ذكر الله تعالى: اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، ويمكن بيان ذلك في حالتين:

الحالة الأولى: دخول الخلاء بالمصحف جميعه أو بعضه:

اختلفت آراء المذاهب الأربعة بين الكراهة والتحريم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب المالكية[1] والحنابلة[2] إلى حرمة دخول الخلاء بالمصحف من غير ضرورة، واختاره الأذرعي[3] من الشافعية[4].

القول الثاني: كراهة دخول الخلاء بالمصحف، وهذا ما ذهب إليه الحنفية[5] والشافعية[6].

رابعاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل المالكية والحنابلة للتحريم بما يأتي:

1- ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ﴾[7]، أي: القرآن الكريم العظيم الشرف[8].

---

[1] انظر: الدردير، الشرح الكبير1 / 107، الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير 150/1.

[2] انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف94/1.

[3] هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حمدان بن أحمد الأذرعي الإمام العلامة المطلع ، ولد بأذرعات سنة (708هـ) ثمان وسبعمائة، كان شيخ البلاد الشمالية وفقيه تلك الناحية في المذهب الشافعي ومفتيها والمشار إليه بالعلم فيها ، أقبل على التدريس والتصنيف والكتابة والفتوى ونفع الناس وله تصانيف مشهورة منها: (الغنية، والفتح بين الروضة والشرح ، والتنبيهات على أوهام المهمات)، توفي في جمادي الأخرة سنة (783هـ) ثلاث وثمانين وسبعمائة بحلب .

انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية ـ 141،142/3، 143.

[4] الدمياطي، أبو بكر بن السيد، إعانة الطالبين109/1.

[5] انظر: الطحطاوي، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص36،35.

[6] انظر: الغمراوي، محمد، السراج الوهاج 13/1.

[7] سورة ق ، الآية: 1.

[8] انظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير 4 / 267.

وجه الاستدلال:

أن ا ﷻ وصف هذا القرآن بأنه مجيد، فلما أثبت له نعـوت الكمـال، علمنـا بالضرورة انتفاء نعوت النقص عنه؛ لأنه كلام رب العالمين، وفي هذا دلالة علـى وجوب صيانته عن كل ما فيه تنقص من قدره ومكانته، وإدخاله بيت الخلاء نـوع امتهانٍ له فيحرم من غير ضرورة.

دليل القول الثاني: أن إدخال المصحف بيت الخلاء ترك لتعظيمه فيكره[1].

مناقشة الاستدلال:

أن تعظيم المصحف يقتضي تحريم إدخاله لبيت الخلاء وعدم الاقتـصار علـى الكراهة .

الترجيح:

الراجح - وا أعلم- هو القول الأول القاضي بتحريم دخول الخلاء بمصحف كامل أو بعضه؛ وذلك لقوة أدلته، وللإجماع المنعقد على وجـوب تعظـيم القـرآن وصيانته عن مواطن الإهانة، والقول بالكراهة لا يتناسب مـع عظمتـه وحرمتـه، فيتعين التحريم، قال المرداوي: (أَما دخُولُ الْخَلَاءِ بِمصحفٍ من غَير حاجةٍ فَلا شَك في تَحرِيمِهِ قَطْعا، ولا يتَوقفُ في هذا عاقِلٌ)[2].

الحالة الثانية: الدخول بما فيه ذكر ا للخلاء كالخاتم ونحوه:

أولاً: خلاف العلماء في هذه المسألة:

دار الخلاف فـي حكم دخـول الخلاء بشيء فيـه ذكر ا كالخاتـم ونحـوه بين الكراهـة وعدمهـا، فكان لفقهـاء المذاهب فـي ذلك قولان:

القـول الأول: كراهـة دخول الخـلاء بشـيء فيـه ذكر الـلـه كالخاتـم ونحوه،

---

[1] انظر: الطحطاوي، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص36.

[2] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف94/1.

وممـن ذهب إليـه من العلمـاء الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلـة[4]، وهو القول المشهور عند أهل العلم من السلف والخلف.

القول الثاني: لا يكره دخول الخلاء بشيء فيه ذكر ا [5] وهو رواية عن أحمد[6].

ثانياً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل القائلون بكراهة دخول الخلاء بشيء فيه ذكر ا تعالى بما يأتي:

1- أخرج أصحاب السنن بسندهم عن أنس -رضي الله عنه- قال: «كَان النبِي-صلى الله عليه وسلم- إِذَا دخَلَ الْخَلَاء وضع خَاتَمه»[7].

وجه الاستدلال:

نص هذا الحديث علـى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن يدخـل الخلاء بخاتمـه، بـل كان ينزعـه لما صـح عنـد البخـاري بسنـده مـن حديـث أنس -رضي الله عنه- قـال: «كان نقـش خاتـم النبـي صلى الله عليه وسلم ثلاثـة أسطر: محمد سطـر، ورسـول سـطر،

---

[1] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق1 / 256.

[2] الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2 / 341.

[3] الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب 1 / 45 .

[4] ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع80/1.

[5] شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 1 / 43، الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2 / 337.

[6] انظر: ابن مفلح، الفروع وتصحيح الفروع2 / 355.

[7] سنن أبى داود، كتاب الطهارة – باب الْخَاتَمِ يكُون فِيهِ ذِكْر اللهِ يدخُلُ بِهِ الْخَلَاء رقم الحديث(19) 1/ 8، سنن الترمذي، كتاب اللباس- باب ما جاء في لبس الخـاتم فـي اليمـين رقـم الحديث(1746) 4 / 229، سنن النسائي، كتاب الزينة - نزع الخاتم عند دخول الخلاء رقم الحديث(5213) 8 / 178، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها - باب ذكر ا عـز و جل على الخلاء والخاتم في الخلاء رقم الحديث(303) 1 / 110. والحديث ضعفه الألبـاني بعلة عنعنة ابن جريج، فهو مدلس. انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي 4/ 246.

وا سطر»[1]، فهذه سنة فعلية تدل على عدم جواز دخول الخلاء بما فيه ذكـر ا فيكره؛ فإن الكراهة أقل أحوال المنع، فلو لم يكن ممنوعاً كان أقله الكراهـة ولمـا نزعه النبي ﷺ قبل دخوله الخلاء دائما.

مناقشة الاستدلال: نوقش بأنه لا يصح الاستدلال بهذا الحديث لثبـوت ضـعفه[2]، وعلة الضعف: عنعنة ابن جريج؛ فإنه مدلس، ذكره الألباني[3].

وأجيب: بأن هذا التضعيف لم يتفق عليه علماء الحديث، بل ثبت الحكم عليـه بمـا يجعله مدرجاً في الأحاديث المقبولة[4].

2- أن بيت الخلاء موضع القاذورات فشرع تعظيم اسم ا وتنزيهه عنه، فإدخال ما فيه ذكر ا تعالى إلى مكانٍ هذا حاله ينافي كمال هذا التعظـيم المـشروع فيكره[5].

3- أن الحكم بالكراهة يحمل على زيادة إجلال ما فيه ذكر ا تعالى وتكريمه[6].

ويمكن الإجابة على الدليل السابق أن المنع شرعاً يحتاج إلى نص شرعي ولم يوجد فيبقى الدخول على أصل الإباحة .

دليل القول الثاني: استدل من قال بعدم كراهة دخول الخلاء بشيء فيـه ذكـر ا تعالى بما يأتي:

أن الكراهة حكم شرعي يحتاج إلى نص، وإذ لا نص صحيح يوجب الحكم بها عدلنا عنها إلى الجواز؛ فهو المتعين حينئذ، ففي (الفروع) قوله: (ولم أَجِد لِلْكَراهـةِ

---

[1] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب هل يجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر رقم الحـديث(5540) 5 / 2205.

[2] رواه أبو داود ثم قال فيه: "هذَا حدِيثٌ منْكَر " سنن أبـى داود 1/ 8، وقـد حكـم عليـه الألبـاني بالضعف.: الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي 4 / 246.

[3] انظر: الألباني، ضعيف أبي داود 1 / 13.

[4] قال الترمذي: " هذا حديث حسن غريب" سنن الترمذي 229/4، وقال عنه الحاكم: " هـذا حـديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجا إنما خرجا حديث نقش الخاتم فقط" المستدرك 298/1.

[5] انظر: البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع59/1.

[6] انظر: الدمياطي، إعانة الطالبين109/1.

دليلاً سوى هذا[1] وهي تَفْتَقِر إلى دليلٍ والأصلُ عدمه) [2].

الترجيح:

المختار للباحث من القولين – والله أعلم- هو ما ذهب إليه فقهاء المذاهب الأربعة من كراهة دخول الخلاء بشيء فيه ذكر الله تعالى كالخاتم ونحوه، مثل أشرطة وأقراص الدروس والمحاضرات العلمية، ويدخل في ذلك الأشرطة والأقراص التي تحمل السور القرآنية، ومما يقوي اختيار هذا القول اتفاق الجميع على مشروعية تعظيم أي شيء فيه ذكر الله تعالى، وكراهة إدخاله المكان المستقذر كالخلاء من كمال الشعور بهذا التعظيم.

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

الأصل حرمة إدخال المصحف بيت الخلاء على الراجح من قولي العلماء، ولكن الفقهاء راعوا في إطلاق هذا الحكم حالات منها خوف ضياعه أو التلاعب به إذا تُرك خارج الخلاء، فيجوز إدخاله حينئذٍ مراعاة لحالة الحاجة الشديدة، والحاجة إذا مست نزلت منزلة الضرورة، وقد نص على ذلك أهل العلم في كتبهم، قال الصاوي من المالكية بعد بيان حرمة إدخال المصحف الخلاء :(وهذَا ما لَم يخَفْ علَيهِ الضياع، وإِلاّ جاز الدخُولُ بِهِ لِلضرورةِ أو الحاجة الشديدة)[3]، وقال المرداوي من الحنابلة: (أما دخُولُ الْخَلاءِ بِمصحفٍ من غَيرِ حاجةٍ فَلا شَك في تَحرِيمِهِ قَطْعا) [4]، فبين انتفاء التحريم بوجود الحاجة الشديدة، تنزيلاً لها منزلة الضرورة.

وبالتالي يجوز إدخال ما فيه ذكر الله من خاتم أو قلادة أو كتاب للحاجة، وذلك للمحافظة عليها من الضياع أو السرقة أو عبث الأطفال، أو تركها عند جماعة من الكفار فيعبثوا بها أو يمتهنوها، وبخاصة بالأماكن العامة كالجامعات والمدارس والحمامات العامة والمكتبات العامة، والحدائق العامة محافظة عليها من السرقة أو

---

[1] يعني: حديث أنس المتقدم أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه- الصفحة السابقة.

[2] ابن مفلح، الفروع وتصحيح الفروع2 / 356.

[3] الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير 150/1. (بتصرف).

[4] المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف94/1.

الضياع، ويدخل في ذلك الدخول إلى الخلاء ببعض النقود المستخدمة اليـوم وفيهـا شيء من ذكر ا تعالى للحاجة؛ فإن تركها يؤدي إلى ضياعها.

4.2 الكلام أثناء قضاء الحاجة

أولاً: اتفق أهل العلم على كراهة الكلام بغير ذكر ا أثناء قضاء الحاجة من بول أو غائط من غير حاجة تقتضيه، وترك الكلام على هذا الحال من الآداب الحسنة التـي جاءت بها شريعة الإسلام المطهرة [1].

ثانياً: أقوال العلماء في المسألة: اختلف الفقهاء في حكم الكلام أثناء قضاء الحاجـة على قولين:

القول الأول: الكراهة: ذهب الفقهـاء مـن الحنفيـة[2] والمالكيـة[3] والـشافعية[4] والحنابلة[5] إلى كراهة الكلام أثناء قضاء الحاجة من بول أو غائط، سواء في ذلـك الكلام بذكر ا أو بغيره، وحكي هذا القول عن جمع من السلف الصالح كابن عباس وعطاء وعكرمة[6].

القول الثاني: أنه لا بأس بذكر ا في الخلاء، ولا كراهة في ذلك، وهو قول ابـن سيرين وإبراهيم النخعي[7].

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل الجمهور لما ذهبوا إليه من القول بالكراهة بالأدلة الآتية:

1- أخرج مسلم بسنده عن عبد ا بن عمر - رضي ا عنهما- «أن رجلا مـر

---

(1) وهذا الاتفاق إنما هو نتيجة استقراء لكلام أهل العلم في هذه المسألة؛ ذلك أن الترخيص المحكي عن بعض السلف خاص بذكر ا تعالى أثناء قضاء الحاجة، ويأتي بيانه في موضعه إن شاء ا تعالى.

(2) انظر: الطحطاوي، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص 36.

(3) انظر: الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير1/ 147. (بتصرف).

(4) انظر: الغمراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج ص13.

(5) انظر: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع1/ 63.

(6) انظر: النووي، المجموع 89/2.

(7) انظر: الأصبهاني، أبونعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء4 / 230، النووي، المجموع 89/2.

ورسول ا -ﷺ- يبول فسلم فلم يرد عليه»[1].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص في المسألة، وعدم رد رسـول ا -ﷺ- علـى الرجـل السلام مع وجوبه دليل على كراهة الكلام أثناء قضاء الحاجة، ولا فرق في ذلك بين ما كان بذكر ا تعالى وغيره.

2- أخرج ابن ماجه بسنده عن جابر بن عبد ا -رضي الله عنه- أن رجلاً مر على النبـي ﷺ وهو يبول فسلم عليه، فقال له رسول ا -ﷺ- «إذا رأيتني على مثل هذه الحالة فلا تسلم علي، فإنك إن فعلت ذلك لم أرد عليك »[2].

وجه الاستدلال:

أن رسول ا -ﷺ- أنكر على هذا الرجل كونه يسلّم عليه ابتداء وهـو علـى هذه الحالة، بل أمره بعدم المبادرة بالسلام لعدم توقع الإجابة فدلّ علـى أن الكـلام أثناء قضاء الحاجة مكروه.

مناقشة الاستدلال :

يمكن مناقشة الاستدلال بالحديثين السابقين، أن عدم رد السلام مشاركة بين أثنين في الكلام، ولكن ذكر ا منفرداً لايوجد ما يدل على تحريمه أو كراهته، فهو بـاق على الأصل وهو الاباحه .

3- أخرج أبو داود بسنده عن أبي سعيد الخدري سمعت رسول ا -ﷺ- يقـول: «لاَ يخْرج الرجلاَن يضربان الْغَائِطَ كَاشِفَين عن عورتِهما يتَحدثَان فَإِن الله عز وجل يمقُتُ علَى ذَلِك»[3].

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الحيض- باب طهارة جلود الميتة بالدباغ رقم الحديث(370) 281/1.

[2] سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها - باب الرجل مسلم وهو يبول، رقم الحديث(352) 1، 126. صححه الألباني، انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة 1/ 424.

[3] سنن أبى داود، كتاب الطهارة- باب كَيفَ التكـشف عنـد الحاجـةِ (15) 1/ 7، والحـديث صحيح. انظر: السيوطي، محمد كمال، مختصر كتاب (الإعلام بآخر أحكام الألباني الإمام) 7 / 64.

وجه الاستدلال:

أن الحديث بين أن ا تعالى يمقت على محادثة الرجل لصاحبه وهما في أثناء قضاء الحاجة، وفعل يمقت ا تعالى عليه ينبغي أن يكره.

المناقشة:

أن الأمر الممقوت هو المحادثة بين رجلين يقضيان حاجتهما، ولكن ذكر ا للمرء منفرداً عند قضاء الحاجة لا يدخل في عموم النهي والمقت .

4- أن الخلاء مما يطلب ستره وإخفاؤه، والكلام في هذه الحالة يقتضي عدم ذلك[1].

المناقشة:

الذكر الطيب لا يتعارض مع الستر والخفاء، ولاسيما أذا كان الإنسان لا يرفـع صوته في هذا الذكر، فلا يكشف ستر صاحبه .

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

1- أنه لا بأس بذكر ا في الخلاء؛ لأنه من الكلم الطيب الذي يصعد[2].

مناقشة الدليل:

يناقَش بأن ذكر ا تعالى من الكلام الطيب؛ فلا يلهج به إلاّ في المكـان الطيـب، وبيت الخلاء موضع القاذورات.

2- أن الله تَعالَى ذِكْره محمود علَى كُل حالٍ، فلا كراهة في ذكـره أثنـاء قـضاء الحاجة[3].

مناقشة الدليل:

يناقش بأن الذكر المحمود يقتضي أن يكون المقام مناسبا للمقال، وذكر ا هنـا لايتناسب مع قضاء الحاجة .

الترجيح:

الراجح من القولين هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء مـن الحنفيـة والمالكيـة والشافعية والحنابلة؛ لأنه القول الذي تعضده الأدلة، ولان ذكر ا يقتضي الخـشوع

---

[1] انظر: الخرشي، شرح مختصر خليل 2/ 193.

[2] انظر: الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء4 / 230.

[3] انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 113/35.

والخوف منه سبحانه وتعظيمه، ومثل هذا الخشوع والتعظيم لا تناسب مع هذا المقام ووجود النجاسة.

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

تقدم ذكر اتفاق أهل العلم على كراهة الكلام أثناء قـضاء الحاجـة بمقتـضى النصوص الناهية عن ذلك، إلا ما حصل من خلاف حول ذكر ا في تلك الحالـة، فإن قوله (لاَ يخْرُج الرجلاَن يضربان الْغَائِطَ...) يفيد بظاهره حرمةَ الكـلام أثنـاء قضاء الحاجة، إلا أن اتفاق العلماء صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة[1].

غير أن الفقهاء راعوا حالة الحاجة الشديدة، فقالوا بالجواز في حالات معينـة، كتحذير نحو أعمى من سقوط في حفرة، أَو تَخْلِيصِ مالٍ من ضياع أو سرقة أو نحو ذلك، فروعيت الحاجة فنزلت منزلة الضرورة في إباحة ما كان منهيا عنه[2]، ومن هذا الباب جواز إجابة أهله إذا سئل عن شيء وهو في الحمـام لحاجـة ملحـة؛ إذ الحاجة تنزل منزلة الضرورة.

5.2 البول قائماً

أولاً: لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة من الحنفية[3] والمالكية[4] والـشافعية[5] والحنابلة[6] في جواز البول قائماً لمن به عاهة تمنعه من القعود؛ فمن بال وهو قائم لعذر كنحو مرض في رجله أو باسور، فلا كراهة في حقه بالاتفاق.

---

(1) انظر: الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة ص 58.

(2) انظر: الطحطاوي، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص 36، الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير1/ 147، الغمراوي، السراج الوهاج على متن المنهاج ص13، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع1/ 63.

(3) الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على المراقي 1 / 35.

(4) ابن الحاج، أبو عبدا ، المدخل 1 / 29.

(5) النووي، المجموع2 / 104.

(6) البهوتي، كشاف القناع 1 / 65.

ثانياً: خلاف الفقهاء في مدى كراهة البول قائما من عدمها:

اختلف الفقهاء في مسألة البول قائماً لغير عذر بين مجيز وكاره تبعاً للأخبـار الواردة التي يستند إليها ما ذهب إليه كلا الطرفين، والخلاف في المسألة على قولين:

القول الأول: يرى جمهور الفقهاء أن البول قائماً من غير عذر مكروه كراهة تنزيه، وهذا مذهب الحنفية[1]، وقول عند المالكية إذا كان في موضع صلب لا يأمن تطايره عليه أو مقابلة الريح[2]، وإليه ذهب الشافعية[3]، وهو رواية عن أحمد[4].

ورويت كراهة البول قائماً[5] عن ابن مسعود والحسن البصري والشعبي[6].

القول الثاني: الإباحة وعدم الكراهة، فلا يكره البول قائماً، وهو القول المشهور في مذهب المالكية[7]، والصحيح عند الحنابلة[8]، وهذا القول مروي عن أبـي هريـرة والشعبي وابن سيرين[9].

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول -وهو كراهة البول قائماً- بأدلة مـن النقل والعقل أستعرضها فيما يأتي:

1- أخرج الترمذي بسنده والنسائي بسنده وأحمد بسنده عـن عائـشة –رضـي ا عنها- قالت: «من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه، مـا كـان

---

(1) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق256/1، الطحطاوي، حاشية على مراقـي الفـلاح شرح نور الإيضاح ص35.

(2) انظر: ابن نصر، التلقين ص60، ابن الحاج، المدخل29/1.

(3) انظر: النووي، المجموع 85/2.

(4) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف99/1.

(5) انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار1 / 11، النووي، المجموع 85/2.

(6) هو عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، أبو عمرو، من التابعين، يضرب المثـل بحفظه، ولد سنة (19هـ)، وكان فقيها ومن رجال الحديث الثقات، كان رسول عبد الملك ابن مروان إلى ملك الروم، واستقضاه عمر بن عبد العزيز، توفي بالكوفة سنة (103 هـ). انظر: الزركلـي، الأعلام 251/3.

(7) ابن الحاج، المدخل29/1.

(8) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف99/1.

(9) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار109/1.

يبول إلا قاعداً»[1].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص صريح على أن البول قائماً لم يكن من عادة النبي ﷺ، بدليل إنكار عائشة –رضي ا عنها- لذلك، وعدم حصول ذلك من النبي ﷺ في بيته كما حكته عائشة دليل على كراهته من غير عذر لمخالفته ما اعتاده النبي ﷺ فكان خلاف الأولى.

مناقشة الاستدلال:

نوقش بأن حديث عائشة مستند إلى علمها، فيحمل على ما وقع من النبي ﷺ في البيوت، وأما في غير البيوت فلم تطلع هي عليه وقد حفظ عنه ذلك، وهذا يتضمن الرد على ما نفته رضي ا عنها[2].

2- أخرج بن ماجه بسنده عن جابر بن عبد ا ﷺ قال: «نهى رسول ا ﷺ أن يبول قائما»[3].

3- أخرج الترمذي بسنده وابن ماجه بسنده عن عمرﷺ قال: رآني النبي ﷺ وأنا أبول قائماً فقال: «يا عمر: لا تبل قائماً» فما بلت قائما بعد[4].

---

[1] سنن الترمذي، أبواب الطهارة- باب ما جاء في النهي عن البول قائما رقم الحديث(12) 1/ 17، سنن النسائي،كتاب الطهارة - باب البول في البيت جالساً رقم الحديث (29)1 / 26، مسند أحمد بن حنبل رقم الحديث (25089) 136/6. قال الترمذي: حديث عائشة أحسن شيء في الباب و أصح.

[2] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار107/1.

[3] سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها -باب في البول قاعدا (309)112/1، حديث جابرﷺ هذا ضعيف الإسناد ؛ لأن فيه عدي بن الفضل التيمي وهو متروك وضعيف متفق على ضعفه. انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 365/1، البوصيري، شهاب الدين، مصباح الزجاجة 52/1.

[4] سنن الترمذي ، أبواب الطهارة- باب ما جاء في النهي عن البول قائما رقم الحديث(12) 1/ 17، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها- باب في البول قاعدا رقم الحديث (308) 112/1. في إسناد هذا الحديث عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف عند أهل الحديث

وجه الاستدلال:

أن هذين الحديثين يدلان بمنطوقهما على النهي عن البول حال القيام، فيكـون مكروها جمعا بين الأدلة في رؤيته ﷺ في البول قائماً فيحمل النهي هنا على الكراهة لا على التحريم ..

مناقشة الاستدلال:

نوقش بعدم صحة الاستدلال بهذين الحديثين لضعفهما وعدم ثبوتهما، فحـديث جابر رضي الله عنه ضعيف الإسناد؛ لأن فيه عدي بن الفضل التيمي وهو متـروك وضـعيف، متفق على ضعفه كما ذكر الهيثمي[1]، وأما حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففي إسـناد عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف عند أهل الحديث لـسوء حفظـه؛ قـال الترمذي: (ضعفه أيوب السختيانى و تكلم فيه) [2] فلا تقوم بهما حجة؛ إذ مـا بنـي على الضعيف ضعيف.

وأجيب:

بأن أحاديث النهي وإن كانت ضعيفة الإسناد إلا أنها معتضدة بحديث عائـشة وهو حديث صحيح[3].

4- أن البول قائماً من الجفاء والغلظة والمخالفة للهيئة المستحسنة، مع كونه مظنـة لانتضاح البول وترشرشه على البائل وثيابه[4].

المناقشة:

يناقش بأن رذاذ البول على ثياب أو جسم الشخص يمكن التـوقي منـه، وهـذا الرذاذ حاصل أيضا عند البول جالسا.

دليل القول الثاني: استدل من قال بجواز البول قائماً بما يأتي:

لسوء حفظه، فالحديث ضعيف. انظر: سنن الترمذي1/ 17، الهيثمـي، مجمـع الزوائـد 2/ 130.

[1] انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 365/1، البوصيرى، مصباح الزجاجة 52/1.

[2] سنن الترمذي1/ 17، وانظر: الهيثمي، مجمع الزوائد 2/ 130.

[3] انظر: السبكى، الدين الخالص 274/1.

[4] انظر: الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على المراقي 35/1، السبكى، الدين الخالص 274/1.

أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن حذيفةﷺ قال: «أتى النبي ﷺ سـباطة[1] قوم فبال قائما، ثم دعا بماء فجئته بماء فتوضأ»[2].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ بال قائماً كما في هذا الحديث، ووقوع ذلك منـه دليـل الجـواز، فيكون كلا الحالين سنة ثابتة[3].

مناقشة الاستدلال:

نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن ذلك منسوخ بنهيه ﷺ بعد ذلك عن البول قائماً[4].

الثاني: أنه ﷺ بال من قيام لعذر، واختلف في تحديد هذا العذر:

1- فقيل: إنه فعل ذلك لجرح كان في مأبضه، أخرج الحاكم بسنده والبيهقي بـسنده عن أبي هريرة ﷺ قال: «إنما بال رسـول ا ﷺ قائمـا لجـرح كـان فـي مأبضه»[5].

2- وقيل: بال قائماً استشفاءاً بذلك من وجع كان في صلبه،وقد أثر عن الشافعي أنه قال: كانت العرب تستشفي لوجع الصلب بالبول قائماً[6].

---

(1) السباطة هي: الموضع الذي يرمى فيه التراب والأوساخ وما يكْنَس من المنازل. انظر: أبو السعادات المبارك ابن محمد، النهاية في غريب الأثر - (2 / 840)

(2) صحيح البخاري كتاب الوضوء- باب البول قائما وقاعدا (222) 90/1 ، صـحيح مـسلم، كتاب الطهارة - باب المسح على الخفين (273)1/ 228.

(3) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار107/1، السبكى، الدين الخالص 273/1.

(4) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج، كشف المشكل من حديث الصحيحين249/1.

(5) الحاكم، المستدرك على الصحيحين 290/1، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهـارة-بـاب البول قائما (492) 101/1. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح تفرد به حماد بن غسان و رواته كلهم ثقات" .

(6) انظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 289/1.

3- وقيل: يحتمل أن يكون البول أعجله ولم يجد سوى ذلك المكان ولم يتمكن من القعود لامتلاء الموضع بالنجاسات والقاذورات[1].

أجيب:

بأن النسخ يصح لو كان مبنياً على دليل، وفي هذه الدعوى مجرد تحكم؛ ولذا قال ابن حجر: (والصواب أنه غير منسوخ) [2].

رابعاً: الترجيح:

الراجح من القولين والله أعلم ما ذهب إليه الجمهور من كراهة البول قائماً من غير عذر، وذلك لما يأتي:

1- قوة أدلة القول الأول.

2- جمعا بين الأدلة التي ثبت فيها النهي عن البول قائما وبين الأدلة الصحيحة في فعل النبي ﷺ ذلك واقفا، فيحمل النهي على الكراهة في الأحاديث لا على الترجيح .

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

عمل الفقهاء بقاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة) في هذه المسألة؛ فإن العلماء بالجملة اتفقوا على جواز البول قائماً عند الحاجة إليه؛ فمن به عاهة تمنعه من القعود حال البول فلا كراهة في حقه؛ رفعاً للحرج والمشقة[3]، وكذلك من به ألم في رجليه أو ركبتيه أو ظهره يمنعه من البول جالسا، وكذا من أجرى عملية جراحية تمنعه من الجلوس أو كبر السن وغير ذلك من الأعذار التي قد لايستطيع معها التبول جالسا.

ومن ناحية أخرى فإنه توجد اليوم أماكن معدة للبول يتعذر معها البول جالساً، ويكون الحكم في هذه الحالة جواز البول قائماً لمن به حاجة.

---

[1] انظر: ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين249/1.

[2] ابن حجر، فتح الباري 357/1.

[3] انظر: الطحطاوي، حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص35، ابن الحاج، المدخل29/1' النووي، المجموع 85/2، المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف99/1.

6.2 البول في إناء

أولاً: تصوير المسألة:

تحتمل مسألة البول في الإناء صوراً متعددة أستعرضها بذكر أحكامها وتحديد المقصودة منها بالدراسة في هذا المبحث من خلال الفقرات الآتية:

الصورة الأولى: البول في إناء من الذهب أو الفضة: يحرم البول في الإناء إذا كان من أحدهما؛ وذلك لحرمة استعمال الآنية منهما على الرأي الراجح[1].

الصورة الثانية: البول في المسجد في وعاء: البول في إناء في المسجد حرام؛ لما فيه من تنجيس المسجد، وفي هذا انتهاك لحرمة بيت ا تعالى، وفي هذا الفعل من القبح والشناعة ما يوجب المنع منه والتأديب لفاعله[2].

الصورة الثالثة: البول في إناء في البيت غير معد لذلك: البول في إناء غير معد لذلك إذا كان يؤدي إلى استقذار هذا الإناء وإذهاب منفعته فإن الحكم حينئذ يتعدى الكراهة إلى القول بالتحريم, ونظير ذلك البول في الماء الراكد المنهي عنه نهي تحريم[3].

الصورة الثالثة: البول في إناء معد لذلك في البيت : أما البول في الإناء في البيت إذا كان معدا لذلك فإن من الفقهاء من يجيزه مطلقاً من غير تقييد بالحاجة، ومنهم من يرى كراهته بلا حاجة، وراعى آخرون في حكمه الفرق بين الأواني النفيسة من غيرها، ويمكن إجمال آرائهم في قولين:

القول الأول: يرى الشافعية جواز البول في إناء في البيت وعدم الكراهة[4]، وهو

---

[1] انظر: ابن الحاج، المدخل 30/1، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية 34 / 18.

[2] ابن الحاج، المدخل 298/1، النووي، روضة الطالبين 178/1.

[3] انظر: الصقعبي، القول الراجح مع الدليل من شرح منار السبيل21/1.

[4] انظر: النووي، روضة الطالبين 178/1.

رواية في مذهب الحنابلة[1].

القول الثاني: ذهب المالكية إلى كراهة البول في الإناء بلا حاجة، وفي الأواني النفيسة[2]، والقول بالكراهة وتقييد الجواز بالحاجة هو الصحيح من مذهب الحنابلة[3].

ثانياً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل القائلون بجواز البول في إناء في البيت بالأدلة الآتية:

1- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن عائشة –رضي ا عنها- أنه ذكر عندها : « أن عليا - رضي ا عنهما - كان وصيا فقالت متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري أو قالت حجري فدعا بالطست، فلقد انخنث[4] في حجري فما شعرت أنه قد مات فمتى أوصى إليه ؟»[5] .

وفي رواية النسائي: «لقد دعا بالطست ليبول فيها»[6].

وجه الاستدلال:

دل هذا الحديث على جواز البول في الآنية، فطلبه ﷺ الطست للبول فيها دليل الجواز[7].

---

[1] انظر: ابن قدامة، المغني191/1.

[2] ابن الحاج، المدخل 28/1، 30.

[3] انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف99/1، ابن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل26/1.

[4] أي: انثنى، واسترخى.انظر: أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ص 123.

[5] صحيح البخاري،كتاب الوصايا - باب الوصايا وقول النبي صلى ا عليه و سلم (وصية الرجل مكتوبة عنده) رقم الحديث (2590) 3/ 1006، صحيح مسلم، كتاب الوصية - باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه رقم الحديث (1636) (3/ 1257.

[6] سنن النسائي، كتاب الطهارة - باب البول في الطست رقم الحديث(33) 32/1. صححه الألباني، انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن النسائي 1/ 177.

[7] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار106/1.

مناقشة الاستدلال:

أن غاية ما يدل عليه هذا الحديث الجواز عند الحاجة، بدليل أن ذلك كان في حالة مرضه ﷺ.

2- أخرج أبو داود بسنده والنسائي بسنده عن أُميمةَ[1] بِنْتِ رقَيقَةَ أَنها قَالَتْ: «كَان لِلنبي ﷺ قَدح مِن عيدانٍ تَحتَ سرِيرِه يبولُ فِيهِ بِالليل»[2].

وجه الاستدلال:

هذا الحديث صريح الدلالة على جواز البول في إناء في البيت من غير تقييد بعذر أو حاجة حيث كان النبي ﷺ يضع الإناء الذي يبول فيه تحت السرير.

مناقشة الاستدلال:

نوقش هذا الاستدلال بما ورد في الحديث من أنه كان يبول في الإناء بالليل، وكون ذلك في الليل يعد عذراً.

أجيب: بأن النص على الليل لا يدل على المنع من ذلك في النهار، وإن كان فعله نهاراً خلافَ الأولى[3].

3- أخرج الطبراني بسنده عن أُم أَيمن قَالَتْ: قَام رسولُ اللهِ ﷺ مِن الليل إِلَى فَخارةٍ فِي جانِبِ الْبيتِ، فَبالَ فِيها فَقُمتُ مِن الليل، وأَنَا عطْشَانَةٌ فَشَرِبتُ ما فِيها، وأَنَا لا أَشْعر، فَلَما أَصبح النبِي ﷺ قَالَ: « يا أُم أَيمن، قومِي فَأَهرِيقِي ما

---

[1] هي الصحابية الجليلة أميمة بنت رقيقة، وهي بنت عبد بن بجاد بن عمير بن الحارث التيمية، خالة فاطمة بنت النبي صلى ا عليه وسلم، قيل: إنها كانت أخت خديجة لأمها، روى عنها حكيمة ابنتها، ومحمد بن المنكدر.

انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة 3262/6.

[2] سنن أبى داود، الطهارة - باب في الرجل يبولُ بِالليل في الإِنَاءِ ثُم يضعه عِنْده. رقم الحديث (24) 1 / 11، سنن النسائي، كتاب الطهارة - باب البول في الإناء رقم الحديث (32) 1/ 31. حسنه النووي، انظر: النووي، خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام1 / 157.

[3] انظر: المناوي، عبد الرؤف، فيض القدير شرح الجامع الصغير5 / 177.

فِي تِلْكَ الْفَخارِةِ » ، قُلْتُ : قَد واللهِ شَرِبتُ ما فِيها، قَالَتْ: فَضحِكَ رسولُ اللهِ ﷺ حتى بدتْ نَواجِذُه، ثُم قالَ:«أَما إنكِ لا تَتجِعِين بطْنَكِ أَبدا»[1].

وجه الاستدلال: أن في الحديث دلالة صريحة على حلّ البول في إناء في البيت.

مناقشة الاستدلال:

نوقش بأن هذا الحديث ضعيف، فقد قال الهيثمي: (رواه الطبراني وفيه أبو مالك النخعي وهو ضعيف)[2]، فلا تقوم به حجة.

أجيب:

بأن هذا الحديث وإن كان فيه مقال، غير أنه يتقوى بما سبق من حديث عائشة الذي أخرجه النسائي وحديث الأسود الذي أخرجه الشيخان[3].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القاضي بكراهة البول في إناء في البيت بالأدلة الآتية:

1- أخرج الطبراني بسنده عن عبد ا بن يزيد[4] عن النبي ﷺ قال: « لا ينقع بول في طست في البيت، فإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه بول ينقع، ولا تبولن في مغتسلك »[5].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص صريح على النهي عن إبقاء البول في إناء في البيت، وعلل النهي بعدم دخول الملائكة بيتاً فيه بول ينقع، وفعلٌ حاله هذا يستحق الكراهة.

---

(1) الطبراني، المعجم الكبير 18 / 266، والحديث ضعيف، قال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه أبو مالك النخعي وهو ضعيف". انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد 8 / 220.

(2) الهيثمي، مجمع الزوائد 8 / 220.

(3) انظر: العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود30/1.

(4) هو الصحابي الجليل عبد ا بن يزيد بن زيد الأنصاري، شهد مع رسول ا صلى ا عليه وسلم بيعة الرضوان وما بعدها سكن الكوفة ومات في زمن ابن الزبير رضي ا عنهم.
انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة 267/4.

(5) الطبراني المعجم الأوسط 2 / 312. حسنه الهيثمي، انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد 252/1.

مناقشة الاستدلال:

يناقش الاستدلال بهذا الحديث على الكراهة، بأن غاية ما يدل عليه النهي عن إطالة مكث البول في إناء في البيت، وما يجعل في الإناء لا يطول مكثه غالباً ، ثم إنه يحتمل أن يكون المقصود بالنهي كثرة النجاسة في البيت، بخلاف البول في إناء فإنه لا يحصل به نجاسة لمكان آخر [1].

2- أن البول نجاسة، فلا ينبغي إحداثها في البيت بلا حاجة[2].

مناقشة الدليل: يناقش بأن ذلك نجاسة لم تنتشر في البيت، ولا يطول مكثها غالباً.

3- يكره البول في الأواني النفيسة لما فيه من السرف[3].

مناقشة الدليل: أن هذا الأمر خاص بالنفيس من الأواني للسرف، ولكن هذا لايمنع من التبول في الأواني غير النفيسة

ثالثاً: الترجيح:

الراجح من القولين هو القول الأول القاضي بجواز البول في إناء في البيت، من غير تقييد بوجود الحاجة، ويستند الترجيح إلى الأسباب الآتية:

أ- قوة ما استُدِلّ به للقول الأول.

ب- ولأن النهي لا ذات التبول، وإنما جاء النهي عن تنجيس المكان بالبول سواء عند التبول في الإناء بعده، حيث هناك احتمالية لسكبه في البيت أو نسيانه مما ينشر الرائحة الكريهة في المنزل.

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

في هذه المسألة مجال لتطبيق قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)؛ ذلك أن الفقهاء الذين يرون كراهة البول في إناء في البيت قيدوها بحالة عدم وجود حاجة داعية إلى ذلك، وأما إذا توفّرت الحاجة تحول الكراهة إلى الجواز؛ مراعاة للحاجة ودفعاً للحرج والمشقة عن العباد؛ ولذا فقد نصوا على أن (من اضطر إلى ذلك

---

[1] التبريزي، أبو عبد ا محمد بن عبد ا ، مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح 136/2.

[2] انظر: ابن الحاج، المدخل 28/1.

[3] انظر: ابن الحاج، المدخل 30/1.

فينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المرحاض فيسلم من النجاسة) [1]، ويدخل في هذا تبول الصغار في هذا العصر في الإناء، من أجل تعليمهم على التبول والتغوط في الحمامات، كما يمكن استعمال الإناء للمرضى وكبار السن الذين لايستطيعون القيام إلى الحمامات لقضاء الحاجة، كما يمكن استعمال الآنية في المستشفيات للمرضى الذين لايستطيعون قضاء حاجتهم في الحمام .

7.2 الاستنجاء والاستجمار باليمين

أولاً: اتفق الفقهاء من الحنفية[2] والمالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] على أن الاستنجاء والاستجمار باليمين منهي عنه شرعاً.

ثانياً: أدلة النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين:

وردت في كتب الحديث وكتب الفقهاء نصوص وأدلة من المنقول والمعقول في النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين، وسأبسطها معقباً ببيان أوجه الاستدلال منها فيما يأتي:

1- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي قتادةﷺ عن النبي ﷺ قال: «إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه ولا يستنج بيمينه ولا يتنفس في الإناء»[6] .
2- أخرج مسلم بسنده عن سلمان الفارسيﷺ أنه قيل له: قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة، فقال: «أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول أو أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي

---

[1] انظر: ابن الحاج، المدخل 28/1.

[2] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1 / 255.

[3] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2 / 392.

[4] انظر: النووي، المجموع 5 / 312.

[5] انظر: ابن قدامة، المغني 1 / 178.

[6] صحيح البخاري، كتاب الوضوء - باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال رقم الحديث (153) 1 / 69، صحيح مسلم، كتاب الطهارة - باب النهي عن الاستنجاء باليمين رقم الحديث(267) 1 / 225.

برجيع أو بعظم»[1].

3- أخرج أبو داود بسنده وأحمد بسنده عن عائِشَةَ -رضي الله عنها- قَالَتْ: «كَانَتْ يد رسول اللهِ -ﷺ- الْيمنَى لِطُهورِهِ وطَعامِهِ وكَانَتْ يده الْيسرى لِخَلَائِهِ وما كَان مِن أَذًى»[2].

وجه الاستدلال:

جاءت هذه الأحاديث الثلاثة صريحة النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليد اليمنى، وفيها استحباب فعل ذلك باليد اليسرى.

4- أن اليمين تستخدم في تناول الأشياء الطاهرة كطعام وغيره من المحترمات، وذلك يتطلب صيانتها عن الأقذار، حفاظاً على قدرها وشرفها[3].

5- أنه لو باشر النجاسةَ بيمينه فاستنجى بها فإنه يتذكر عند تناوله الطعام ما باشرت من النجاسة، فينفر طبعه من ذلك[4].

ثالثاً: خلاف الفقهاء في هذه المسألة:

تقدم أن إجماع أهل العلم منعقد على النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين، وإنما اختلفوا في مقتضى هذا النهي، هل هو للتنزيه أم للتحريم، وقبل الشروع في بيان أقوال العلماء في المسألة يحسن ذكر محل الخلاف فيما يأتي:

أ- أن تكون مباشرة اليد للنجاسة بغير آلة كالماء وغيره، فهذا حرام من غير خلاف فلا يجوز[5].

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الطهارة - باب الاستطابة رقم الحديث(262) 1 / 223.

[2] سنن أبى داود، الطهارة - باب كَراهِيةِ مس الذكر بِالْيمِين فِى الِاستِبراءِ. رقم الحديث(33) 1 / 13، مسند أحمد رقم الحديث (26283) 43 / 317. هذا الحديث صحيح، قال النووي: "حديث عائشة صحيح رواه أحمد وأبو داود بإسناد صحيح"، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف المجموع 2 / 108، وصححه الألباني، انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود 1 / 2.

[3] انظر: الصنعاني: ، سبل السلام 1 / 244.

[4] انظر: العيني، بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري 4 / 167.

[5] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1 / 255، الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 2 / 392، النووي، المجموع 5 / 312، ابن قدامة، المغني 1 / 178.

ب- قال ابن حجر: (ومحل هذا الاختلاف حيث كانت اليد تباشر ذلك بآلة غيرهـا كالماء وغيره) [1]، وللفقهاء فيما يقتضيه النهي الوارد في النصوص قولان:

القول الأول: أن النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين للكراهة التنزيهية، وبه قال بعض الحنفية[2] ومذهب المالكية[3] وأكثر الشافعية[4] والحنابلة[5] .

القول الثـاني: أن النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين يحمل علـى التحـريم، وممن قال بذلك بعض الحنفية[6] وجماعة من الشافعية[7] وأهل الظاهر[8] .

رابعاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل الجمهور لما ذهبوا إليه من القول بكراهة التنزيه بما يأتي:

1- نهى الشارع عن الاستنجاء والاستجمار باليمين لرفع قدرها، فلا يكون ذلـك حراماً[9].

2- ورد النهي عن ذلك دفعاً لما يترتب على هذا الفعل من نفـور الطبـع عنـد تذكره أثناء تناول نحو طعام وغيره[10].

المناقشة: يمكن مناقشة الدليلين الأول والثاني أن هذه المعاني المذكورة لا تصرف النهي عن أصله وهو التحريم، فهي معاني مستنبطه لا تصلح لصرف النهـي عـن أصل التحريم .

---

(1) ابن حجر ، فتح الباري1 / 253.

(2) انظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري 4 / 167، الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على المراقي 33/1.

(3) انظر: ابن الحاج، المدخل 29/1. بن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بـن أحمـد، بدايـة المجتهد 1 / 74.

(4) النووي، المجموع 2 / 109، الشافعي الصغير، محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلـى شـرح المنهاج 151/1.

(5) انظر: البهوتي، شرح منتهى الإرادات 34/1.

(6) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1/ 255.

(7) انظر : النووي، المجموع 2/ 110.

(8) انظر : الأمير الصنعاني: سبل السلام 1 / 244.

(9) انظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري 4 / 167.

(10) انظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري 4 / 167.

3- قياس النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين على النهي عن الأكل بالشمال في كون كل منهما من باب الأدب، فمن أكل بشماله فقد خالف النهـي، ولا يحرم عليه طعامه بذلك، وكذلك من استنجى بيمينه، كان مخالفاً للنهي، ولـم يقدح ذلك في وضوئه ولا صلاته، ولم يأت حراما[1].

4- القاعدة الثابتة في الشرع: (أن ما كان من باب التشريف والتكريم يندب فيـه التيامن، وما كان بضده يندب فيه التياسر)[2].

دليل القول الثاني: استدل القائلون بأن النهي عن الاستنجاء والاسـتجمار بـاليمين للتحريم بنصوص النهي السابقة فقالوا: إن الأصل أن النهي المجرد عـن القرينـة يقتضي التحريم[3]، والقرينة الصارفة للنهي الوارد عن اقتضائه التحريم لم تظهـر، فيصار إلى إمرار النصوص على ظاهرها[4]، ثم إن لا دليل تستند إليـه الكراهـة المزعومة، وانتفاء الدليل دليل على عدم صحة الحكم[5].

مناقشة الدليل:

يناقش بما تقدم من أن النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين هو مـن أدب الاستنجاء، كالنهي عن الأكل بالشمال، فإنه من أدب الطعام[6]، وأما ادعاؤكم عـدم الدليل فلا يصح؛ إذ الدليل ما ذكرنا.

خامساً: الترجيح:

الراجح هو مذهب الجمهور القاضي باقتضاء النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين للكراهة التنزيهية، ومستند الترجيح ما يأتي:

1- قوة أدلة القول بالكراهة التنزيهية، وسلامتها من المناقـشات والاعتراضـات الهادفة.

---

[1] انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري 1/ 244.

[2] انظر: الدردير، الشرح الكبير108/1.

[3] انظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي 67/2.

[4] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1/ 255، الأمير الصنعاني: سبل السلام 1 / 244.

[5] انظر: البكجري، أبو عبد ا مغلطاي بن قليج ، شرح سنن ابن ماجه 1 / 97.

[6] انظر: النووي، شرح النووي على مسلم 3 / 156.

2- ولما ورد على دليل المخالف من اعتراض يتضمن ضعف ما استدل به.

3- ولأن جمهور العلماء قد أجابوا عما قد يحيط بالمسألة من إشكال، من ذلك ما ذكره النووي من أنه يمكن حمل قولهم (لا يجوز الاستنجاء باليمين) على أن معناه: (ليس مباحاً مستوي الطرفين في الفعل والترك بل هو مكروه راجح الترك) [1].

4- ولان كيفية فعل الاستنجاء باليمين أو اليسار ليست من الفروض بل هي من الآداب، وترك الآداب لا يوجب الحرمة .

سادساً: ثمرة الخلاف في هذه المسألة تتلخص فيما يأتي[2]:

1- عند الجمهور القائلين بالكراهة في المسألة أن: من استنجى باليمين كان مخالفاً وبئس ما فعل، ولا إثم عليه؛ لأن النهي عن الاستنجاء باليمين من باب الأدب، وأما على القول بالتحريم فإنه يكون بذلك آثماً لوقوعه في النهي.

2- إذا استنجى باليمين فإنه يجزئه على رأي الجمهور، وأما على الرأي الآخر فإن استنجاءه غير مجزئ.

سابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

لم يختلف القول عن أصحاب القولين (الكراهة والتحريم) في مراعاة حالتي الضرورة والحاجة، فمن به ضرورة في يساره كشلل وغيره، أو حاجة كجراحة ونحوها في يده اليسرى فإنه يجوز له الاستنجاء والاستجمار باليمين من غير كراهة، دفعاً للحرج والمشقة؛ والحاجة تنزل

---

[1] النووي، المجموع 2/ 110.

[2] انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخارى1/ 244، النووي، المجموع2/ 128، ابن قدامة، المغني 178/1.

منزلة الضرورة[1].

8.2 دخول النساء الحمامات

أولاً: اتفقت المذاهب الفقهية في الجملة على أصل إباحة دخول الحمامـات العامـة للنساء إذا وجدت الأعذار الداعية إلى ذلك، وأمن وقوع الفتن والمحرمات، وأما إذا أصبحت الحمامات مستنقع الفتن والمحرمات من كشف للعورات والنظر إليها ونحو ذلك تعين التحريم[2].

ثانياً: أدلة إباحة دخول النساء الحمامات لعذر:

وردت من السنة أدلة عديدة ثبتت بها إباحة دخول الحمامات العامة للنساء عند وجود عذر، من هذه الأدلة ما يأتي:

1- أخرج أبو داود بسنده وابن ماجه بسنده عن عبد ا بن عمرو ﷺ أن رسول ا -ﷺ- قال: «إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلنها الرجال إلا بالأزر وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء»[3].

وجه الاستدلال:

في الحديث دلالة واضحة على جواز دخول الحمام العام للمرأة لعذر من نفاس أو مرض وغيرها من الأعذار.

---

[1] انظر: البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع1 / 61، الشوكاني، نيل الأوطار 1 / 115.

[2] انظر: ابن مازة، برهان الدين، المحيط البرهاني 5 / 259، العدوي، حاشية على شرح كفاية الطالب الرباني 127/8، الأنصاري، أسنى المطالب في شـرح روض الطالـب 1 / 72 ، البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع 1 / 158.

[3] سنن أبى داود، كتاب الحمام- باب الدخول في الحمام رقم الحديث(4013) 4 / 69، سـنن ابن ماجه، كتاب الأدب- باب دخول الحمام رقم الحديث(3748) 2 / 1233. في سـند هـذا الحديث عبد الرحمن بن زياد قال فيه ابن الخراط :" ذاهب الحديث " ابن الخراط، عبد الحـق بن عبد الرحمن، الأحكام الكبرى 1 / 407 فالحديث ضـعيف. انظـر: الألبـاني، سلـسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة 14 / 727.

2- أخـرج الترمـذي بسنـده عـن جابـر ﷺ قـال: قال رسول ا ﷺ: «مـن كـان يؤمـن بالالـه واليـوم الآخـر فلا يدخِـل حليلتَـه الحمـام إلا مـن عذر» [1].

وجه الاستدلال:

أن النهي في هذا الحديث عن دخول النساء للحمام العام جاء مقيداً بحالة انعدام العذر، فمتى وجد عذر معتبر شرعاً زال النهي وجاز دخول النساء للحمام.

ثالثاً: خلاف العلماء في دخول المرأة الحمام العام لغير عذر:

اختلف العلماء في جواز دخول المرأة الحمام العام من عدمه إذا لم يكـن لهـا عذر من حيض أو نفاس أو مرض، فلهم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: دخول المرأة الحمامات العامة بلا عذر من حيض أو نفاس أو مـرض مكروه تنزيهاً، وهذا مذهب جمهور الفقهاء، فقد قال به بعض الحنفية[2] والمالكية[3]، ونص عليه جمهور الشافعية[4]، وهو المذهب عند الحنابلة[5].

---

[1] سنن الترمذي كتاب الأدب عن رسول ا صلى ا عليه و سلم- باب ما جاء فـي دخـول الحمام (2801) 5 / 113. وأخرجه الحاكم في المستدرك وقال: "هذا حديث صـحيح علـى شرط مسلم" . وأما هذا الاستثناء وهو قوله(إلا من عذر) فليس وارداً في رواية الترمـذي ولا في رواية الحاكم، وإنما عزي إلى النسائي، ولم أجده في سننه، والذي يظهر عدم ثبوت هـذا الاستثناء. قال الشوكاني : "ولم يذكر هذا الاستثناء الترمذي، ولم يوجد الحديث في النـسائي، ولعل ذلك في بعض النسخ، قال العلامة محمد بن إبراهيم الوزير في بعض أجوبته : والظاهر أنه غلط ولم يذكره الشريف أبو المحاسن في كتابه في الحمام ولم يذكر الاستثناء في حـديث جابر ولا عزاه إلى النسائي... وليس في شيء من الطرق ذكـر العـذر". الـشوكاني، نيـل الأوطار 1/ 320.

[2] انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني 5 / 258، ابن عابدين، حاشية على الـدر المختـار5 / 336.

[3] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 1 / 266.

[4] انظر: الشربيني، الإقناع 1 / 70، البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 289/1.

[5] انظر: ابن قدامة، المغني 1 / 263.

القول الثاني: تحريم دخول المرأة الحمام العام من غير عذر، قال به جماعة من المالكية[1]، واختاره بعض المتأخرين كالشوكاني[2].

القول الثالث: الجواز، فيجوز للمرأة دخول الحمام العام بلا عذر ولا يكره، وهو المعتمد عند الحنفية[3].

رابعاً: أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول: استدل الجمهور القائلون بكراهة دخول المرأة الحمام العام بلا عذر بالأدلة الآتية:

1- أخرج أبو داود بسنده والترمذي بسنده عن أبي المليح[4] قال دخل نسوة من أهل الشام على عائشة - رضي الله عنها - فقالت ممن أنتن؟ قلن من أهل الشام. قالت: لعلكن من الكورة التي تدخل نساؤها الحمامات قلن نعم. قالت: أما إني سمعت رسول الله -ﷺ- يقول: «ما من امرأة تخلع ثيابها في غير بيتها إلا هتكت ما بينها وبين الله تعالى»[5].

2- أخرج أحمد بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر من ذكور أمتي فلا يدخل الحمام إلا بمئزر ومن كانت تؤمن بالله واليوم الآخر من إناث أمتي فلا

---

[1] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل266/1،

[2] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار1/ 320.

[3] انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر 1 / 323، ابن مازة، برهان الدين، المحيط البرهاني 5 / 258.

[4] هو أبو المليح عامر بن أسامة بن عمير الهذلي الكوفي، ثم البصري، أحد الأثبات، حدث عن أم المؤمنين عائشة، وآخرين وروى عنه: قتادة وآخرون، توفي سنة اثنتي عشرة ومائة.
انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء95/5.

[5] سنن أبى داود، كتاب الحمام - باب الدخول في الحمام رقم الحديث (4012) 4 / 69 ، سنن الترمذي، كتاب الأدب عن رسول الله صلى الله عليه و سلم - باب ما جاء في دخول الحمام رقم الحديث(2803) 5 / 114. قال الترمذي: هذا حديث حسن.

تدخل الحمام»[1].

3- أخرج الترمذي بسنده عن جابر ﷺ قال: قال رسول ا ﷺ: «من كان يـؤمن با واليوم الآخر فلا يدخِل حليلتَه الحمام»[2].

وجه الاستدلال:

في هذه الأحاديث نهي النساء عن دخول الحمامات العامة، ويحمل النهي علـى الكراهة؛ إذ لو كان حراماً عليهن لما جاز في حال المـرض، فيجـوز لهـن فـي المرض، ويكره في حال الصحة[3].

المناقشة: ليس في الحديث الأول ما يدل على حرمة دخول الحمام، وان كـان فـي دخول الحمام من نزع لثياب المرأة، فأن نزع الثياب هنا لقضاء حاجة، وهذا أمـر فطري لا يستطيع احد الامتناع عنه، فكان مشروعاً للحاجة الفطرية.

أما استدلالهم بحديث أبي هريرة فأنه غير صحيح، لأنه حديث ضعيف كما مر بيانه.

أما الحديث الثالث فيحمل فيه النهي على الكراهة أو لغير الحاجة .

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول بالتحريم بما يأتي:

1- النصوص السابقـة، حيث حملـوا النهي فيهـا علـى تحريـم دخـول الحمامات العامـة على النسـاء مطلقا، وأن استثنـاء الدخول من عذر لهن لم يثبت من طريـق تصلح للاحتجاج بهـا فالظـاهر الحرمـة مطلقـا؛ وذلك لتحقق كشـف العـورة منهـن حيـث لا يؤمـن مـن اطـلاع فسقـة الرجال على عوراتهن فـي تلك الحمامات، ولمـا في ذلـك مـن

---

[1] مسند أحمد رقم الحديث(8258) 2 / 321. قال الشوكاني: "الحديث في إسناده أبو خيرة قال الذهبي : لا يعرف" . الشوكاني، نيل الأوطار 1 / 320.

[2] سنن الترمذي كتاب الأدب عن رسول ا صلى ا عليه و سلم- باب ما جاء فـي دخـول الحمام (2801) 5 / 113، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن غريب).

[3] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل266/1،

كثير من المفاسد [1].

مناقشة الاستدلال:

يناقش هذا الاستدلال بأنه خارج عن محل النزاع؛ إذ لا خلاف في الحرمة في حالة تحقق وجود المحرمات والوقوع فيها، فيبقى الحكم في غير هذه الحالة على الكراهة.

ثم إنه لو كان دخول الحمام العام حراماً عليهن لما جاز في حال المرض، فهو مع المرض جائز، ومع الصحة مكروه[2].

2- أخرج الحاكم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحمام حرام على نساء أمتي»[3].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص صحيح صريح في تحريم دخول المرأة الحمام العام، وهذا هو الأصل، ولا يصح الانتقال من هذا الحكم إلى آخر من غير مقتضٍ معتبر شرعاً.

مناقشة الاستدلال:

يناقش بأن الحرمة في الحديث محمولة على حالة تحقق الفتن، ووقوع المحرمات من كشف للعورات ومسها والنظر إليها.

3- أنه يتعين القول بالتحريم في حق النساء؛ ذلك لأن أمرهن مبني على المبالغة في التستّر، ولما في خروجهن واجتماعهن من المفاسد والفتن[4]، قال الإمام

---

[1] الشوكاني، نيل الأوطار 1 / 320، السبكي، الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق 1 / 425.

[2] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 1 / 266.

[3] الحاكم، المستدرك، كتاب الأدب رقم الحديث(7784) 4 / 322، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد".

[4] انظر: البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب2 / 343.

أحمد: (بهذه الأخبار تنهى النساء عن دخول الحمامات على الإطلاق و ذلـك لما بني عليه أمرهن من المبالغة في الستر)[1] .

أدلة القول الثالث: استدل من ذهب إلى جواز دخول المرأة الحمام العام بلا عذر بما يأتي:

1- أن الأحاديث الناهية عن دخول المرأة الحمام العام مؤولة في التي تخرج بغير إذن الزوج في حق غير المتعففة، أما إذا خرجت المرأة قاصدة الحمام بـإذن زوجها متعففة ومتزرة حين دخلت الحمام فإن الحكم في حقها الجواز[2].

مناقشة الدليل:

يناقش بأن خروجها بغير إذن الزوج ومجانبة التعفف، لا يسوغ حتى مع وجود العذر من مرض ونحوه، فخروج المرأة بإذن زوجها متعففة مطلوب في كل حـال، والشارع قد رخّص لها في دخول الحمام العام لعذر، وعند عدمه وجب الرجوع إلى النهي الأصلي وهو الكراهة.

2- أن دخول الحمام إما لأجل الزينة، وهو بالمرأة أليق منه بالرجل، وإما للحاجة إلى الاغتسال، وحاجة المرأة إلى الحمام لذلك أشد مـن حاجـة الرجـل؛ لأن أسباب الاغتسال في حقها أكثر، فالإباحة في حق الرجل تدل على الإباحة في حق المرأة من طريق الأولى[3].

مناقشة الدليل:

يناقش بأن حاجة المرأة إلى الحمام إذا كانت أشد من حاجة الرجـل، فكـذلك التستّر وحرمة كشف العورة في حقها أشد.

خامساً: الترجيح:

يترجح –وا أعلم- مذهب الحنفية القاضي بمشروعية دخول الحمامات العامة للنساء؛ وذلك لقوة الأدلة، ويدعم هذا أيضاً ما حكم به علماء الحديث من عدم صحة

---

[1] البيهقي، شعب الإيمان 6 / 158.

[2] انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني 5 / 259.

[3] انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني 5 / 259.

شيء من أحاديث النهي في هذا الباب مرفوعاً، وأن كلها معلولة[1]، ولا سيما ان عصرنا هذا يختلف عن العصور السابقة، حيث سعة المدن وكبر حجمها، فقد تكون المرأة في مكان بعيد عن بيتها وتريد قضاء حاجتها فليس هناك مانع من ذلك في حمام عام وبخاصة أن هذه الحمامات محكمة الستر ولا يعمل فيها الرجال كما أن الأليق بالنساء قضاء حاجتهن في الحمام بدلاً من البحث عن أماكن أخرى للقيام بذلك.

سادساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

اتفق العلماء في الجملة على جواز دخول الحمامات العامة للنساء عند وجود عذر يقتضي الجواز، رفعاً للحرج والمشقة عنهن، عملاً بقاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة إذا مست واشتدت[2] وأنه على قول من يحرم على النساء دخول الحمامات العامة فأنه يجوز لهن دخول الحمامات العامة للحاجة والضرورة كحالات الحيض والنفساء أو امرأة مصابة بإسهال شديد وغيرها من الأحوال التي تضطر المرأة إلى دخول هذه الحمامات العامة.

9.2 كشف العورة

أولاً: تظافرت نصوص الشريعة الإسلامية الدالة على وجوب ستر العورة وحرمة كشفها والنظر إليها من غير ضرورة أو حاجة معتبرة شرعاً، وهذا أصل متفق عليه بين العلماء[3].

---

[1] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار 1 / 320.

[2] انظر: ابن مازة، المحيط البرهاني 5 / 259، العدوي، حاشية على شرح كفاية الطالب الرباني 127/8، الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب 1 / 72 ، البهوتي، كشاف القناع 1 / 158.

[3] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 7 / 91، حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام 4 / 316، ابن الحاج، المدخل 2 / 140، الآبي الأزهري، الثمر الداني 2 / 187، النووي، المجموع 1 / 365، ابن قدامة، المغني 1/ 263، الرحيباني، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى2 / 409.

ثانياً: الأدلة على حرمة كشف العورة والنظر إليها: دلّت على ذلك نصوص منها ما يأتي:

1- أخرج مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدريﷺ أن رسول ا ﷺ قال : «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة»[1].

2- أخرج مسلم بسنده عن المسور بن مخرمةﷺ قال : أقبلت بحجر أحمله ثقيـل وعلي إزار خفيف، قال فانحل إزاري ومعي الحجر ولم أستطع أن أضعه حتى بلغت به إلى موضعه، فقال رسول ا ﷺ: «ارجع إلى ثوبك فخذه ولا تمـشوا عراة»[2].

3- أخرج أبو داود بسنده والترمذي بسنده والنسائي بسنده وابن ماجه بسنده عـن بهز بن حكيم[3] عن أبيه عن جده قال: قلت يا رسول ا عوراتنا ما نأتي منها وما نذر قال «احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك». قال قلت يـا رسول ا إذا كان القوم بعضهم في بعض قال: «إن اسـتطعت أن لا يرينهـا أحد فلا يرينها». قال قلت يا رسول ا إذا كان أحدنا خاليا؟ قال: «ا أحـق أن يستحيا منه من الناس»[4].

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الحيض- باب تحريم النظر إلى العورات (338) 1 / 266.

[2] صحيح مسلم، كتاب الحيض- باب الاعتناء بحفظ العورة (341) 1 / 268.

[3] هو أبو عبد الملك بهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة القشيري البصري الإمام، المحدث الثقة، وثقه: ابن معين، وعلي، وأبو داود، والنسائي، له عدة أحاديث عن أبيه، عـن جـده، وعـن زرارة بن أوفى، روى عنه الزهري وغيره، توفي قبل الخمسين ومائة.

انظر: الذَهبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء11/ 313.

[4] سنن أبى داود، الحمام- باب ما جاء في التعري (4019)(4 / 72)، سنن الترمذي، كتـاب الأدب عن رسول ا صلى ا عليه و سلم - باب ما جاء في حفـظ العـورة (2769)(5 / 97) سنن النسائي الكبرى، كتاب عشرة النساء-نظر المرأة إلى عورة زوجهـا (8972)(5 / 313) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح - باب التستر عند الجمـاع (1920) 1/ 618، حـسنه الترمذي، وصحح الحاكم إسناده في المستدرك 4 / 199، وهذا لفظ أبي داود.

وجه الاستدلال:

نصت هذه الأحاديث على وجوب ستر العورة سواء من الرجل أو من المرأة، وفيها النهي عن كشفها دلالة على حرمته.

ثالثاً: حكم كشف العورة أو النظر إليها لحاجة أو ضرورة :

استثنى الفقهاء من أصل الحرمة حالة الاضطرار إلى كشف العـورة والنظـر إليها، فأجازوا ذلك للتداوي؛ قال ابن حجر: (وأما حكـم المـسألة فتجـوز مـداواة الأجانب عند الضرورة، وتقدر بقدرها فيما يتعلق بـالنظر والحـس باليـد وغيـر ذلك)[1]، وجواز كشف العورة والنظر إليها للحاجة الملجئة والضرورة إلى ذلـك لا خلاف فيه بين الفقهاء واستندوا في ذلك إلى أدلة من المنقول والمعقول يأتي بيانها.

أدلة جواز كشف العورة والنظر إليها للحاجة أو الضرورة:

1- أخرج أبو داود بسنده عن ابن عباس -رضي ا عنهما- أنه قال: وأمـا النساء فقد كن يداوين الجرحى ويسقين الماء[2].

2- أخرج مسلم بسنده عن جابرﷺ أن أم سلمة –رضي ا عنها- اسـتأذنت رسول ا -ﷺ- في الحجامة فأمر النبي ﷺ أبا طيبة أن يحجمهـا، قـال حسبت أنه قال: كان أخاها من الرضاعة أو غلاما لم يحتلم[3].

وجه الاستدلال:

في هذين النصين دلالة على جواز مداواة المرأة للرجل والعكس، وذلك مظنـة كشف ونظر ما تدعو إليه الحاجة أو الضرورة من العورة.

3- أن في تحريم كشف ونظر ما تدعو إليه الضرورة حرجاً ومشقة، فيبـاح بقدر الحاجة مراعاة لهذه الحالة الملجئة[4].

---

[1] ابن حجر، فتح الباري10 / 136.

[2] سنن أبى داود، الطلاق- باب فى المرأة والعبد يحذيان من الغنيمة رقـم الحـديث(2729) 26/3. صححه الألباني، انظر: الألباني، صحيح وضعيف سنن أبي داود 2/1.

[3] صحيح مسلم،كتاب السلام-باب لكل داء دواء واستحباب التداوي رقم الحديث(2206) 1730/4.

[4] انظر: الشربيني، مغني المحتاج 3 / 133، الكويت، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية 28 / 201.

رابعاً: شروط كشف العورة والنظر إليها للضرورة:

لم يطلق العلماء القول بجواز كشف العورة ونظر نحو طبيب إليهـا لـضرورة العلاج من غير شروط، بل اشترطوا أن يكون الكشف بقدر الحاجة، وعنـد انعـدام طبيبة تعالج المرأة، وأن تتم المداواة بحضور محرم المريضة وإلا فمع وجود امرأة ثقة،ويشترط أن لا يتولى العلاج طبيب ذمي مع وجود طبيـب مـسلم، وأن يكـون الطبيب محل ثقة وأمانة [1](وأن يحفظ عورة المريض حال أجراء الفحوص الطبية أو إجراء العمليات الجراحية وينبغي أن يكون الطبيب المعالج من جنس المـريض لأن نظر الجنس إلى مثله أخف من نظر الجنس الآخر)[2].

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

تنطبق على هذه المسألة قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة؛ ذلك أن الحرمـة هي الحكم الأصلي لكشف العورة والنظر إليها، وإنما انتقل الحكم من هذا الأصـل إلى الجواز مراعاة للحاجة الملجئة إلى ذلك، ورفعاً للحرج الذي يترتب على بقـاء التحريم مع حالة الاضطرار[3].

لهذه المسألة أمثلة كثيرة منها: الحاجة الماسة لطلبة الطب إلى التعليم العملـي التطبيقي وهي لا تتحقق إلا بالممارسة وحضور العمليات التي تتطلب بعضها كشف العورة ضرورة، ومن ذلك النظر إلى العورة لضرورة الإسعافات أثناء الحـوادث، ومن ذلك أيضاً حاجة الممرضة أحياناً لكشف شيء من ثـديها أو صـدرها أثنـاء العمليات الجراحية للضرورة، أو حاجتها لكشف عورة الرجل لعلاجه، مثل تـضميد جروحه أو غسل دبره للبواسير، أو تركيب قسطرة للبول ولا يوجد في المستـشفى

---

(1) انظر: ابن الحاج، المدخل 4 / 111، الشربيني، مغني المحتاج 3 / 133.

(2) انظر: عزام، حمد فخري، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، الضوابط الشرعية العامة للأعمال الطبية، ص100-101.

(3) يقول الشربيني الخطيب: "وأما عند الحاجة فالنظر والمس مباحان لفصد وحجامة وعلاج ولو في فرج للحاجة الملجئة إلى ذلك؛ لأن في التحريم حينئذ حرجا" الـشربيني، محمـد الخطيـب، مغنـي المحتاج 3 / 133، وقال ابن قدامة: " يباح للطبيب النظر إلى ما تدعو إليه الحاجة من بـدنها مـن العورة وغيرها فإنه موضع حاجة" ابن قدامة، المغني 7 / 459.

غيرها.. فيجوز في هذه الصور ونحوها كـشف العـورة والنظـر إليهـا ومـسها للضرورة وبقدر الحاجة.

10.2 مس الصبيان للمصحف

أولاً: مس الصبي مميزاً أو غير مميز للمصحف لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: كونه على طهارة يقيناً: لا يمنَع الصبي من مس المصحف في حـال تيقن طهارته، وهذا متصور في الحالات النادرة بالنسبة للصبيان.

الحالة الثانية: أن يعلم كون الصبي محدثاً - وهو الواقع في أغلب أحوال الصبيان- أو لا يتبين حاله من ذلك، وهذه الحالة هي محل خلاف بين العلماء.

ثانياً: خلاف الفقهاء في هذه المسألة:

اختلفت المذاهب الفقهية في جواز مس الصبي للمصحف وتمكينه من ذلك مـن عدم جوازه على قولين:

القول الأول: جواز مس الصبي للمصحف وتمكينه منه، وإلى هـذا القـول ذهـب الحنفية في الصحيح من مذهبهم[1]، وهو المعتمد في مـذهب المالكيـة[2]، ويـرى الشافعية في وجهٍ عندهم الجواز للصبي المميز[3]، والحنابلة في رواية[4].

القول الثاني: أنه لا يجوز للصبي مس المصحف ولا تمكينه من ذلك، وهـذا قـول لبعض الحنفية[5] والمالكية[6]، ووجه عند الشافعية[7].

---

(1) انظر: المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي31/1 ، ابن نجيم، البحر الرائق 1 / 212.

(2) انظر: الدردير، الشرح الكبير108/1، الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليـل2 / 440.

(3) انظر: النووي، المجموع 2 / 65 ، البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 3 / 313.

(4) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف223/1.

(5) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1 / 212.

(6) انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 440/2.

(7) انظر: النووي، المجموع 2 / 65،

وعدم الجواز هو مذهب الحنابلة[1].

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل من أجاز للصبي مس المصحف ولو على غير وضوء يقيناً بطائفة من الأدلة بيانها فيما يأتي:

1- عموم النصوص الثابتة في أهمية وفضل تعلم وحفظ القرآن الكـريم والحـثّ على ذلك منها:

ما أخرجه البخاري بسنده عن عثمان ﷺ عن النبي ﷺ قال: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»[2].

وأخرج مسلم بسنده عن عقبة بن عامر ﷺ قال: قال رسول ا ﷺ: «أفلا يغدو أحدكم إلـى المسجد فيعلم أو يقرأ آيتين من كتـاب ا عز و جل خيـر لـه مـن ناقتيـن وثلاث خير له من ثـلاث وأربـع خير له من أربع ومن أعـدادهن مـن الإبل ؟»[3].

وجه الدلالة:

ورد الحديثان في معرض بيان فضل تعلم القرآن الكريم قراءةً وحفظاً والحـثّ على ذلك، وهذا ضرب من التمسك بكتاب ا ، وصـورة لحفظـه مـن الـضياع والتحريف والعبث به من قبل أعداء الإسلام، وهذه مصلحة راجحة وحاجـة ملحـة جديرة بالمراعاة، حقيقة بالاعتبار، فيجوز للصبي مس المصحف وتمكينه منه لتعلمه وحفظه.

المناقشة:

هذان الحديثان يدلان على فضل القرآن وتعلمه، وليس فيهما ما يدل على جواز مس الصبية للمصاحف لا من قريب ولا من بعيد .

---

(1) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف223/1.

(2) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن - باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه رقم الحديث(4739) 4 / 1919.

(3) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب فضل قراءة القرآن في الصلاة وتعلمه رقـم الحديث (803) 1/ 552.

2- الحرج المترتب على منع الصبيان من مس المصحف إلا بالطهارة؛ وذلك لمشقة استمرارهم على الطهارة، فينبغي تجويزه رفعاً للحرج والمشقة[1].

المناقشة:

أن تعويد الصغير على الطهارة واحترام كتاب الله، أمر مطلوب شرعاً، ولاسيما أن هذه المشقة ليست بصعبة على الصغير .

3- منع الصبي لمس المصحف وتكليفهم بالوضوء لحمله على وجه التكرار قد يؤدى إلى تنفيرهم من حفظ القرآن وتعلمه، وفي هذا تضييع لحفظه وتعلمه أو تقليل للحفظ، وقد عِلِم أن ذلك في حال الصغر أرسخ وأثبت[2].

المناقشة:

أن ترسيخ احترام القران الكريم ووجوب الطهارة عند مسه، هو أيضاً من باب ترسيخ المفاهيم الواجب تعلمها من قبل الصغير .

أدلة القول الثاني: استدل من ذهب إلى عدم جواز مس الصبي للمصحف بما يأتي:

وهو أن الحفاظ على حرمة القرآن الكريم حتم، فيجب احترامه وصيانته من الامتهان، فلا يجوز تمكين الصبي - المميز وغير المميز- من ذلك لئلا ينتهكه[3].

مناقشة الدليل:

يناقش هذا الدليل بأن لا تعارض بين صيانة القرآن الكريم وبين تمكين الصبي من مسه لتعلمه وحفظه؛ إذ ذلك من أقوى الوسائل المعينة على حفظ حمى هذا الكتاب العزيز من الضياع وأيدي العابثين ومكر المحرفين، وتغليب هذه المصلحة متوجه.

رابعاً: الترجيح:

يترجح - والله أعلم- القول الأول القاضي بجواز مس الصبيان للمصحف وتمكينهم من ذلك لتعلمه وحفظه، ويستند هذا الترجيح إلى أن الصبي غير مكلف

[1] انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت الموسوعة الفقهية الكويتية 38 / 8.

[2] المرغياني، الهداية شرح بداية المبتدي31/1 ، الزيلعي تبيين الحقائق 1 / 58.

[3] انظر: الشربيني، الإقناع 1 / 70، البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 289/1.

لقوله ﷺ «رفع القلم عن ثلاث ... والصغير حتى يكبـر»[1] فهـو غيـر مطالـب بالطهارة من مس المصحف كالمكلف وبخاصة أنه بحاجة إلى مسه من أجل الحفـظ والقراءة، وخاصة الصبي المميز الذي يدرس في مدرسة القرآن الكريم فـإن فـي مطالبته بالوضوء كلما أحدث مشقة..

ولكن ينبغي لولي أمر الصبي أن يحثه على الوضوء لحمل المـصحف ابتـداء عند تعلمه وحفظه للقرآن الكريم.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

يظهر تطبيق هذه القاعدة جلياً في هذه المسألة؛ فإن القول بجواز مس الـصبي للمصحف مستنده مراعاة الحاجة لذلك ورفع الحرج والمشقة، وأما القـائلون بعـدم الجواز فقد استثنوا من المنع حالة الضرورة والحاجة الـشديدة، فتبـين فـي كلتـا الصورتين تنزيل الحاجة منزلة الضرورة.

11.2 المسح على الجبيرة

المسح على الجبيرة يضم مسائل عديدة تتعلق بمشروعيته وأدلتهـا وشـروطه وخلاف الفقهاء في بعضها، وسأتناول من مسائله ما يأتي:

أولاً: مشروعيـة المسح على الجبيـرة: اتفـق فقهـاء المذاهب الأربعـة علـى مشروعية المسح على الجبيرة لعذر يقتضيه يتعذّر بسببه الغسل في الوضوء والمسح

---

[1] انظر: سنن أبي داود،الحدود- باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا رقم الحديث(4405) 4 / 245، سنن الترمذي، كتاب الحدود عن رسول ا صلى ا عليه و سلم - باب مـا جـاء فيمن لا يجب عليه الحد رقم الحديث(1423) 4 / 32، سنن النسائي، كتاب الطلاق-باب من لا يقع طلاقه من الأزواج رقم الحديث(3432) 6 / 156، سنن ابن ماجه،كتاب الطلاق- باب طلاق المعتوه والصغير والنائم رقم الحديث(2041) 658/1. صححه ابن الملقن، انظر: ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير 3 / 226

الأصلي، أو الغسل أو التيمم[1].

ثانياً: أدلة مشروعيته: يدل على مشروعية المسح على الجبيرة أدلة مـن المنقـول والمعقول:

فمن المنقول:

1- أخرج ابن ماجه بسنده عن علي بن أبي طالبرضي الله عنه قال: انكسرت إحـدى زندي، فسألت فأمرني النبي ﷺ أن امسح على الجبائر[2].

2- أخرج أبو داود بسنده عن جابررضي الله عنه قال: خرجنا في سفر فأصاب رجـلاً منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال هل تجدون لـي رخصة في التيمم؟ فقالوا ما نجد لك رخصة وأنت تقـدر علـى المـاء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي - ﷺ- أخبر بذلك فقـال: «قتلـوه قتلهـم ا ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنمـا شفـاء العـي السؤال، إنما كان يكفيـه أن يتيمـم ويعصر» أو« يعصب »[3] «على جرحه خرقـةً ثـم يمسح عليها ويغسل سائر جسده»[4].

وجه الاستدلال:

في الحديثين جواز المسح على ما يعصب من خرقة على الجرح أو يوضـع علـى موضع الكسر من جبيرة، فدل ذلك على مشروعيته تيسيراً على المصاب عوضـاً عـن تكلفيه ما لا يطيق من وجوب الغسل للعضو المصاب.

---

[1] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1/ 194، الآبي، الازهري، منح الجليل شرح مختصر خليـل 344/1، الشيرازي، المهذب 1 / 37 ، البهوتي، كشاف القناع 112/1.

[2] سنن ابن ماجه،باب المسح على الجبائر- باب المسح على الجبـائر (657) 1 / 215، قـال الدارقطني: "عمرو ابن خالد الواسطي متروك " الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سـنن الدارقطني 226/1، وقد حكم عليه الألباني بقوله: " ضعيف جدا " الألباني، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة 2 / 229.

[3] قال أبو داود: شك موسى بن عبد الرحمن وهو راوي الخبر.

[4] سنن أبى داود، كتاب الطهارة- باب في المجروح يتيمم (336) 1/ 132، حسنه الألباني إلا قوله "إنما كان يكفيه.. إلخ" فقد حكم بضعفه لفقده شاهداً معتبراً، انظر: الألباني، صحيح أبـي داود 159/2.

ومن المعقـول: أن يقال: إن المسح على الجبائر تدعو إليه الحاجة؛ ذلك لما يترتب على نزعها عند الطهارة من حرج ومشقة، ورفع الحرج عن العبد عند تحققه مـن مقاصد الشريعة الإسلامية [1].

ثالثاً:شروط المسح على الجبيرة: اشترط الفقهاء شـروطاً لجـواز المـسح علـى الجبيرة، وتفصيلها فيما يأتي [2]**:**

1- أن يترتب على غسله للعضو المنكسر أو المجروح ضرر، وأن يكون موضع الجراحة يتضرر بالمسح عليه، وأن يخشى حدوث الضرر بنزع الجبيرة.
2- ألا يكون في غسل العضو الصحيح ضرر بالعضو الجريح، فإن كان يضر به ففرضه التيمم.
3- أن توضع الجبيرة على طهارة مائية؛ قياساً على سائر الممسوحات، وقد ذكر هذا الشرط الشافعية في المشهور عنهم، والحنابلة في رواية[3]، ولعل تقييد هذا الشرط بعدم تعذر ذلك أولى؛ فإن الطهارة المائية تتناقض مـع حالـة نحـو الحوادث.

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

أجاز الشرع المسح على الجبيـرة مراعاة لحالة الحاجـة الـشديـدة؛ عنـدما يتعذر غسل العضو المنكسـر أو الجريح أو المسح الأصلي له للضرر الذي يترتب على ذلك، وقد نزلت الحاجـة في هـذه الصورة منزلـة الضرورة فـي تجـويز

---

(1) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع 1 / 13، الآبي، الازهري منح الجليل شرح مختصر خليل 1 / 344، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علـي، المهـذب 1 / 37 ، الزركـشي، شـرح الزركشي 1 / 107.

(2) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع 1 / 13، الزيلعي، تبيين الحقائق 1 / 53، الخرشي، شـرح مختصر خليل 2 / 479 ، الشيرازي، المهذب 1 / 37 ، المروزي ، مسائل الإمام أحمد بـن حنبل وابن راهويه (451/2).

(3) انظر: الماوردى، الحاوى الكبير524/1، الزركشي، شرح الزركشي 1 / 108.

المسح على الجبيرة الموضوعة على عضو فرضه الغـسل أو مباشـرته بالمـسح الأصلي[1].

12.2 قراءة القرآن للحائض

أولاً: نص أهل العلم من فقهاء المذاهب الأربعة في كتبهم على أن الحائض لا يجوز لها مس المصحف[2]، وأما قراءة القرآن للحائض فمحل خلاف.

ثانياً: خلاف العلماء في قراءة القرآن للحائض:

اختلف الفقهاء في مدى جواز قراءة الحائض للقرآن وعدم جوازها، فكان لهـم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: يجوز للحائض قراءة القرآن حال استرسال الدم عليها، خافت النـسيان أم لا، وهو المعتمد في مذهب المالكية[3].

القول الثاني: حرمة قراءة القرآن للحائض، وإليه ذهب جمهور فقهـاء الحنفيـة[4] والشافعية في المشهور [5] والحنابلة[6].

ثالثاً: أدلة القولين:

دليل القول الأول: استدل أصحاب القول الأول على جواز قراءة القرآن للحائض بما يأتي: وهو أن مدة الحيض تطول أياما كثيرة، فيطول مقام الحائض فيها؛ وتحـريم القراءة عليها خلال هذه المدة مع الحاجة فيه حرج عليها، فيجوز في حقهـا قـراءة القرآن[7].

---

(1) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1/ 194، الآبي، الازهري، منح الجليل شرح مختـصر خليـل 1/ 344، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب 1/ 37 ، البهوتي، كشاف القناع 112/1.

(2) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 1/ 211، الخرشي، شرح مختصر خليل 13/3، الماوردي، الحاوي الكبير 1 / 761،763، ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل 1/ 72.

(3) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 2/ 148، ابن رشد، بداية المجتهد 43/1.

(4) انظر: السرخسي، المبسوط 3 / 152 ، المرغيناني، بداية المبتدي 8/1.

(5) انظر : النووي ، المجموع 357/2.

(6) انظر: البهوتي، كشاف القناع 1 / 147، المرداوي، الإنصاف 243/1.

(7) ابن رشد، بداية المجتهد 1 / 43.

أدلة القول الثاني: استدل الجمهور بما يأتي:

1- أخرج الترمذي بسنده عن ابن عمر –رضي ا عنهما- عن النبي ﷺ قال: «لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن»[1].

وجه الاستدلال:

أن الحديث نص في محل النزاع، حيث ورد فيه نهي الحائض والجنب عن قراءة القرآن، والنهي للتحريم.

مناقشة الدليل:

نوقش بأن هذا الحديث ضعيف، قد ضعفه أهل العلم، قال الترمذي: (حديث ابن عمر حديث لا نعرفه إلا من حديث إسماعيل بن عياش عن موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر.. وسمعت محمد بن إسماعيل يقول إن إسماعيل بن عياش يروي عن أهل الحجاز وأهل العراق أحاديث مناكير كأنه ضعف روايته عنهم فيما ينفرد به)؛ فلا يصح الاحتجاج به[2].

2- إن عجز الحائض عن تحصيل صفة الطهارة يدل على تغلظ ما بها من الحدث كالجنب[3].

المناقشة:

مع التسليم بحديث المرأة إلا أن طول المدة يوقع المرأة بالحرج، فدفعاً لهذا الحرج فأنه يجوز لها قراءة القرآن .

---

[1] سنن الترمذي، أبواب الطهارة عن رسول ا صلى ا عليه و سلم- باب ما جاء في الجنب والحائض : أنهما لا يقرأن القرآن (131) 236/1 . وقال الترمذي: "حديث ابن عمر حديث لا نعرفه إلا من حديث إسمعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر.. وسمعت محمد بن إسمعيل يقول إن إسمعيل بن عياش يروى عن أهل الحجاز وأهل العراق أحاديث منا كير كأنه ضعف روايته عنهم فيما ينفرد به".

[2] سنن الترمذي236/1.

[3] انظر: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط 3 / 152.

رابعاً: الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو ما ذهب إليه المالكية من جواز قراءة القرآن للحائض؛ وذلك لحاجة المرأة الحائض إلى ذلك، ولضعف ما استدل بـه الجمهـور القـائلون بالتحريم، فالمانع من القراءة حديث ضعيف وهذه من الامور التعبدية التي لا تثبـت الا بدليل شرعي ثابت.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

ذكر أهل العلم أن الحائض إذا خافت النسيان فإنه يجوز لهـا قـراءة القـرآن مراعاة للحاجة، فنزلت حاجتها لذلك منزلة الضرورة في تجويز قراءة القرآن لهـا، دفعاً للحرج عنها والمشقة[1].

13.2 مرور الحائض بالمسجد

أولاً : اتفق جمهور الفقهاء من حيث الجملة على عدم جواز دخول المسجد للحائض ومكثها فيه[2].

ثانياً: خلاف الفقهاء في حكم مرور الحائض بالمسجد:

اختلفت آراء الفقهاء حول مرور الحائض بالمـسجد؛ فـرأي يجيـزه، وآخـر يحرمه، وتفصيل ذلك في القولين الآتيين:

القول الأول: ذهب الشافعية[3] والحنابلة[4] إلى جواز مـرور الحـائض بالمـسجد، وقيدوا الجواز بأمرين هما: وجود الحاجة وعدم خوف التلويث[5].

---

[1] انظر: ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى 340/1.

[2] انظر: ابن نجيم، زين الدين، تبيين الحقائق 1 / 56، الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل فـي شرح مختصر الشيخ خليل 3 / 133، الزهري، محمد ، السراج الوهاج 1/ 31، ابن قدامـة، أبـو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 1 / 166.

[3] انظر: الماوردى، أبو الحسن، الحاوي الكبير2/ 620.

[4] انظر: الغمراوي، محمد الزهري، السراج الوهاج 1/ 31.

[5] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 1 / 166، البهوتي، منصور بـن يـونس، كشاف القناع 1 / 148.

القول الثاني: حرمة مرور الحائض بالمسجد، وبه قال الحنفية[1] والمالكية[2] .

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل الشافعية والحنابلة على جواز مرور الحـائض بالمـسجد بالأدلة الآتية:

1- أخرج مسلم بسنده عن عائشة –رضي ا عنها- قالت : قال لي رسـول ا ﷺ: «ناوليني الخمرة من المسجد»، قالت: فقلت إني حائض، فقال: «إن حيضتك ليست في يدك»[3].

2- أخرج النسائي بسنده وأحمد بسنده عن ميمونة –رضي ا عنها- قالت : «كان رسول ا ﷺ يضع رأسه في حجر إحدانا فيتلو القرآن وهي حـائض وتقـوم إحدانا بخمرته إلى المسجد فتبسطها وهي حائض»[4].

وجه الاستدلال:

في هذين الحديثين دلالة صريحة على أن الحيض لا يمنع المرأة من المـرور بالمسجد، فيكون جائزا فكان النبي ﷺ يأمر نسائه بإحضار الخمرة من المسجد وهذا دليل واضح وصريح على مشروعية دخول المرأة للمسجد ً.

المناقشة:

أن إجازة النبي ﷺ لنسائه في دخول المسجد باعتبار إن بيت النبي ﷺ جـزء منه، كما أن الإتيان بالخمرة من المسجد، لا يحتاج إلا إلى وقت يسيراً جداً لا عبرة به.

---

[1] انظر: الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق 1 / 56.

[2] انظر : ابن مازة، محمود بن أحمد، المحيط البرهاني 1/ 288، ابن إسحاق، خليل، مختصر خليل 1 / 14، الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 133/3، الدسـوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير2 / 143.

[3] صحيح مسلم،كتاب الحيض - باب جواز غسل رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء فـي حجرها وقراءة القرآن فيه (298) 1/ 244.

[4] سنن النسائي، كتاب الحيض والاستحاضة- باب بسط الحائض الخمرة في المسجد (385) 192/1، مسند أحمد بن حنبل (26853) 331/6، حسنه الألباني، انظر: الألباني، محمـد ناصـر، صـحيح وضعيف سنن النسائي 2 / 29.

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بحرمة مرور الحائض بالمسجد بالأدلة الآتية:

1- أخرج أبو داود بسنده عن عائشة -رضي الله عنها- تقول: جاء رسول الله -ﷺ- ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد فقال: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد»، ثم دخل النبي-ﷺ- ولم يصنع القوم شيئا رجاء أن تنزل فيهم رخصة، فخرج إليهم بعد فقال: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب»[1].

2- أخرج ابن ماجه بسنده عن أم سلمة - رضي الله عنها- قالت: دخل رسول الله ﷺ صرحة هذا المسجد فنادى بأعلى صوته «إن المسجد لا يحل لجنب ولا لحائض »[2].

وجه الاستدلال:

دل الحديثان بمنطوقهما على عدم جواز دخول المسجد للحائض والجنب، فلا يحل للحائض المرور بالمسجد كالمكث فيه.

مناقشة الاستدلال:

نوقش الاستدلال بالحديثين من وجهين:

1- أن الحديثين ضعيفان ضعفهما بعض أهل العلم؛ فأما حديث عائشة فقد قال البخاري: جسرة بنت دجاجة عندها عجائب[3]، وأما حديث أم سلمة ففيه محدوج الذهلي وهو ساقط، وأبو الخطاب الهجري مجهول ذكر ذلك ابن

---

[1] سنن أبى داود،كتاب الطهارة- باب في الجنب يدخل المسجد (232) 1/ 92. هذا الحديث لا يثبت من قبل إسناده بسبب جسرة بنت دجاجة عن عائشة. انظر: ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام 5 / 327، الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف أبي داود 1/ 86.

[2] سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها- باب في ما جاء في اجتناب الحائض المسجد (645) 1 / 212. والحديث ضعيف من أجل جسرة بنت دجاجة، قال البخاري: عندها عجائب. انظر: البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل، التاريخ الكبير 2 / 67.

[3] انظر: البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل، التاريخ الكبير 2 / 67.

الملقن؛[1] فلا يقوم الاحتجاج بهما.

2- على فرض صحتهما فإنهما مؤولان على المكث في المسجد[2]، فيبقى المرور به على أصل الجواز حتى يثبت خلافه بدليل صحيح صريح.

رابعاً: الترجيح:

الراجح من القولين –والله أعلم- هو القول الأول القاضي بجواز مرور الحائض بالمسجد مع أمن تلويثه، وإلا فيحرم بالاتفاق صيانة للمسجد، ويرجع ترجيح هذا القول إلى قوة ما استدل به أصحاب القول الأول المجيزون لمرور الحائض بالمسجد؛ فإن ما استدل من يرى الحرمة معارض لما هو أقوى منه سنداً، وهو حديث عائشة المتقدم في صحيح مسلم.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

يجوز للحائض المرور بالمسجد عند أمن تلويثه، مراعاة لحاجتها إلى ذلك؛ وإلا وقعت في الحرج والمشقة، وخاصة عندما تدعو إلى المرور حاجة بها شديدة؛ فتنزل الحاجة في هذه الحالة منزلة الضرورة، قال ابن قدامة: (ويباح العبور للحاجة من أخذ شيء أو تركه..)[3].

---

[1] انظر: ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير 2 / 562.

[2] انظر: العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق،عون المعبود 1 / 267.

[3] ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 1 / 166.

الفصل الثالث

تطبيقات القاعدة في كتاب الصلاة

1.3 استئجار من يؤذن ويقيم عند عدم متطوع

أولاً: اتفق الفقهاء من الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4] على استحباب التأذين احتساباً من غير أخذ أجر على الأذان، وأنه إذا وجد من يؤذن ويقيم محتسباً متطوعا تتحقق فيه شروط المؤذن فلا يجوز استئجار أحد للأذان والإقامة ، قال الشافعي: (أحب أن يكون المؤذنون متطوعين وليس للإمام أن يرزقهم ولا واحدا منهم وهو يجد من يؤذن له متطوعا ممن له أمانة)[5] .

ثانياً: محل الخلاف في المسألة:

حكم استئجار من يقوم بالأذان والإقامة إذا لم يوجد متطوع به، أو وجد من لم تتحقق فيه شرائطه، فقد اختلفت آراء الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز، فيجوز أخذ الأجرة على الأذان والإقامة، وهو قول لمتأخري الحنفية[6]، والصحيح عند المالكية[7]، وأصح الأوجه في مذهب الشافعية[8]، ورواية عند الحنابلة[9].

---

[1] انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع 1 / 152، المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر، الهداية شرح البداية 3 / 240.

[2] انظر: الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 3 / 389.

[3] انظر: الشافعي الصغير، نهاية المحتاج 1/ 418.

[4] ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 1 / 460، البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات 1/ 132.

[5] الشافعي،أبو عبد ا محمد بن إدريس، الأم 1 / 103.

[6] انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق8 / 23.

[7] انظر: الحطاب، أبو عبد ا محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 3 / 385.

[8] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 3 / 127.

[9] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 1 / 460.

القول الثاني: التحريم: فلا يجوز أخذ الأجرة على الأذان والإقامة، وهـذا الـرأي لمتقدمي الحنفية[1]، وهو رأي للمالكية[2] ووجه عند الـشافعية[3] وظـاهر مـذهب الحنابلة[4].

القول الثالث: وهو رأي للشافعية : يجوز للإمام أن يـستأجر دون آحـاد النـاس ، ويجوز له الإعطاء من بيت المال [5].

ثالثاً: أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول: استدل من ذهب إلى جواز استئجار من يؤذن ويقيم للصلاة عنـد انعدام متطوع بهما بالأدلة الآتية:

1- أخرج البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه : أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيهم لديغ أو سليم فعرض لهم رجل من أهل الماء فقال هل فيكم من راق إن في الماء رجلا لديغا أو سليما فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب علـى شاء فبرأ فجاء بالشاء إلى أصحابه فكرهوا ذلك وقالوا أخذت على كتـاب الله أجرا حتى قدموا المدينة فقالوا يا رسول الله أخذ على كتاب الله أجـرا فقـال رسول الله ﷺ «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله »[6] .

2- أخرج البخاري بسنـده عن أبي سعيـد الخدري رضي الله عنه أن أحدهـم رقـى سـيد حي من أحياء العرب على قطيـع من الغنم، فلما أتوا المدينـة ذكـروا ذلـك

---

[1] انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق8 / 22.

[2] انظر: الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 3/ 385

[3] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين1 / 315.

[4] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 1 / 460.

[5] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 3 / 127.

[6] صحيح البخاري، كتاب الطب - باب الشرط في الرقية بقطيع من الغنم رقم الحديث(5405) 5 / 2166.

للنبيﷺ فقال: «وما يدريك أنها رقيـة ؟ أصبتم اقسموا واضربوا لـي معكـم بسهم»[1].

وجه الاستدلال:

دل عموم الحديثين على إباحة أخذ الأجر على أعمال القرب، ويدخل فيهـا الأذان والإقامة؛ ولذا فإن الصحابة الذين أخذوا الغنم أجرة على الرقية تحرجـوا من قسمتها وأكلها حتى سألوا رسول ا عن ذلك، فأعلمهم النبي ﷺ أنها حـلال لهم أخذ الأجر عليه، وأكد تأنيسهم، وطيب نفوسهم بأن قال: (اضربوا لي معكم بسهم) [2].

3- أخرج النسائي بسنده وابن ماجه بسنده عن أبي محذورة ﷺ أن النبـي ﷺ قال له: «قم فأذن بالصلاة»، فقمت فألقى علي رسول ا ﷺ التـأذين هـو نفسه، ثم دعاني حين قضيت التأذين فأعطاني صرة فيها شيء من فضة[3].

وجه الاستدلال:

أن الحديث نص في المسألة، حيث أعطى النبي ﷺ أبا محذورة أجراً علـى أذانه، فدل على جواز اتخاذ مؤذن يأخذ على أذانه وإقامته أجـراً عنـد انعـدام متطوع بهما.

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الوجه الأول: أن قصة أبي محذورة كانت أول ما أسلم بدليل أنه أعطاه حين علّمـه الأذان، وذلك قبل إسلام عثمان بن أبي العاص[4] راوي حديث النهي.

الوجه الثاني: أنهـا واقعـة عين يتطرق إليهـا الاحتمـال، وأقـرب الاحتمالات فيهـا أن يكـون من بـاب تأليف قلبـه لحداثـة عهـده بالإسلام، ووقائـع

---

[1] صحيح البخاري، كتاب المرضى - باب النفث في الرقية رقم الحديث(5417) 5 / 2169.

[2] انظر: ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف شرح صحيح البخارى 6 / 406.

[3] سنن النسائي الكبرى،كتاب الأذان - كيف الأذان رقم الحديث(1596) 1 / 497 ، سنن ابن ماجـه، كتاب الأذان والسنة فيها باب الترجيع في الأذان رقم الحديث(708) 1 / 234. قال الألباني: حـسن صحيح . انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن النسائي 276/2.

[4] تأتي ترجمته عند إيراد حديث النهي الذي رواه.

الأحـوال إذا تطرق إليهـا الاحتمـال سلبهـا الاستـدلال لما يبقـى فيهـا من الإجمال[1].

أدلة القول الثاني: استدل من ذهب إلى التحريم بما يأتي:

1- أخرج أحمد بسنده عن عبد الرحمن[2] بن شبل رضي الله عنه قال: قـال رسـول الله ﷺ: «اقرؤوا القرآن ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به ولا تجفـوا عنـه ولا تغلـوا فيه»[3].

2- أخرج أبو داود بسنده عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: يا رسـول الله رجـل أهدى إلي قوسا ممن كنت أعلمه الكتاب والقرآن وليست بمال وأرمى عنهـا في سبيل الله. قال: «إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها»[4].

وجه الاستدلال:

دل الحديثان بعمومهما على عدم جواز أخذ الأجرة على الأعمال الدينية ومنها الأذان والإقامة.

---

[1] انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار1/ 320.

[2] هو الصحابي الجليل عبد الرحمن بن شبل بن عمرو الأنصاري الأوسي، أحد نقباء الأنصار، روى عنه جمع، وأخرج له البخاري في الأدب المفرد وأبو داود والنسائي وابن ماجة، سـكن الشام و كان من قدماء الصحابة وفقهائهم رضي الله عنه وأرضاه.

انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة 315/4.

[3] مسند أحمد بن حنبل رقم الحديث(15574) 3 / 428. قال ابن حجر العسقلاني: سنده قوي. انظر: ابن حجر،أبو الفضل أحمد بن علي فتح الباري 9 / 101.

[4] سنن أبى داود، الإجارة- باب في كسب المعلم رقم الحـديث(3418) 276/3. أعـل هـذا الحديث بوجهين :

الوجه الأول: أن في سنده الْمغيرة بن زياد ، وقد اخْتلاف فِي حاله، فضعفه جماعة من علمـاء الحديث كأحمد بن حنبل وأبي حاتِم والبخَاري، ووثقَه آخرون منهم وكِيع وابن معِين والْعجِلي وغَيرهم، وأما الْحاكِم فصحح حدِيثه هذَا. الْوجه الثانِي : أَن الْأسود بن ثَعلَبـة ، مجهـول لا يعرف . قَالَه ابن الْمدِينِي وابن الْقطان. انظر: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمـر بـن علي البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير8 / 298، 299.

3- أخرج أبو داود بسنده والترمذي بسنده والنسائي بسنده عن عثمان ابـن أبـي العاص ﷺ[1] قال: إن من آخر ما عهد إلى رسول ا ﷺ أن «اتخذ مؤذنـا لا يأخذ على أذانه أجرا»[2].

وجه الاستدلال:

ورد هذا الحديث في معرض النهي عن استئجار المؤذن؛ حيث نهى النبـي ﷺ عثمان بن العاص عن اتخاذ من يأخذ على أذانه أجراً، والنهي يقتضي الفساد، فـلا يجوز ذلك.

دليل القول الثالث: استدل لهذا الرأي بما يأتي:

وهو أن جواز استئجار من يؤذن ويقيم للإمام دون آحاد الناس؛ لأنه هو الـذي يتولى مصالح المسلمين[3].

رابعاً: الترجيح:

الراجح-وا أعلم- هو القول الأول القاضي بجواز استئجار من يؤذن ويقـيم عند انعدام متطوع بهما؛ مراعاة للمصالح العامة للمسلمين.

---

(1) هو الصحابي الجليل عثمان بن أبي العاص بن بشر بن عبد دهمان الثقفي أبو عبد ا ، أسلم في وفد ثقيف فاستعمله النبي صلى ا عليه و سلم على الطائف وأقره أبو بكر ثم عمـر ثـم استعمله عمر على عمان والبحرين سنة خمس عشرة، ثم سكن البصرة حتى مات بهـا فـي خلافة معاوية، قيل سنة خمسين (50هـ) وقيل سنة إحدى وخمسين (51هـ)، عاش نحوا من مائة وعشرين سنة روى عثمان عن النبي صلى ا عليه و سلم أحاديث في صـحيح مـسلم وفي السنن، وروى عنه سعيد بن المسيب وآخرون، رضي ا عنه وأرضاه.

انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة451/4.

(2) سنن أبى داود، الصلاة- باب أخذ الأجر على التأذين رقـم الحـديث(531) 209/1. سـنن الترمذي، أبواب الصلاة عن رسول ا صلى ا عليه و سلم باب ما جاء في كراهية أن يأخذ المؤذن على الأذان أجرا رقم الحديث(209) 1 / 409، سنن النسائي الكبرى، اتخاذ المـؤذن الذي لا يأخذ على أذانه أجرا رقم الحديث(1636) 509/1.قال الترمذي: حديث حسن.

(3) انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين1 / 315.

1- وذلك لإقامة مثل هذه الشعائر بدلاً من تركها ولاسيما أن الناس في هذا لا يقدمون على مثل هذه الأعمال إذا لم يأخذوا عليها أجراً, حيث ينشغل كل منهما بعمله فلا نجد من يقوم بمتابعة الأذان والإقامة.

2- ولأن المصلحة العامة تقتضي أن يستأجر الحاكم الأصلح لهذا العمل ممن يوثق بعلمه وصلاحه, حتى لا يتجرأ أهل الفسق والبدع على مثل هذه الأعمال فيبخسوا حق هذه الشعائر الدينية, ودفعا لهم من إيجاد الأسباب لنشر بدعهم وفجورهم[1].

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

عمل الفقهاء بقاعدة مراعاة الحاجة إذا عمت أو مست وتنزيلها منزلة الضرورة؛ فإن الأصل عندهم عدم جواز أخذ الأجر على الأذان والإقامة، وإنما أجازوا ذلك في حالة انعدام من يقوم بهما تطوعاً؛ مراعاة للحاجة إلى ذلك؛ والحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة[2].

2.3 السكوت اليسير والكلام المباح اليسير أثناء الأذان

أولاً: اتفق جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة على أن يسير السكوت أو الكلام أو غيره لا يبطل الأذان، وإنما يبنى على ما

---

[1] انظر: أبو يحي ، علي عبد ا ، الاستئجار على فعل القرابات الشرعية ، دار النفائس ، ص 103-104 .

[2] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 1 / 460، البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات 1 / 132.

مضى[1]، وإنما الخلاف حاصل في مدى كراهة ذلك من عدمها.

ثانياً: أقوال الفقهاء في المسألة:

اختلفت المذاهب الفقهية في حكم السكوت اليسير والكلام اليسير المبـاح أثنـاء الأذان على قولين :

القول الأول: ذهب فقهاء الحنفية[2] والمالكية[3]، والشافعية في قول[4]، والحنابلة في الصحيح[5] إلى أن الفصل بين كلمات الأذان بسكوت أو كلام يسير مكـروه لغيـر حاجة، وهو قول ابن سيرين، والنخعي[6].

القول الثاني: الجواز وعدم الكراهة، فالسكوت اليسير أو الكلام اليسير المباح أثنـاء الأذان لا يكره، وبه قال الشافعية [7]، وهو رواية عند الحنابلة[8]، واختاره طائفة من أهل العلم[9] منهم الحسن وعطاء[10].

---

[1] انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل، حاشية الطحطاوي على المراقي 1 / 134، نظام، وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية 1 / 55، الحطاب، أبو عبد ا محمد بن محمد، مواهـب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 3 / 304، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد الوسيط في المذهب 2 / 53، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 3 / 113، ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 468/1.

[2] انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع 1 / 149، الطحطاوي، أحمد بـن محمـد، حاشـية الطحطاوي على المراقي 1 / 134.

[3] انظر: الحطاب، أبو عبد ا محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الـشيخ خليـل 3 / 302.

[4] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 3 / 113.

[5] انظر: المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 1 / 420.

[6] انظر: ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد ا بن محمد مصنف ابن أبي شيبة 1 / 193، 241/1.

[7] انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب 2 / 53.

[8] انظر : ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 1 / 468.

[9] انظر: ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد ا بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة 1 / 192، 193.

[10] هو التابعي أبو محمد عطاء بن أبي رباح القرشي مولاهم المكي ، الإمام، شيخ الإسـلام، مفتـي الحرم، ولد في أثناء خلافة عثمان بن عفان، حدث عن عائشة، وأم سلمة، وأبي هريرة، وابن عباس، وغيرهم، كان عطاء من أوعية العلم، وكان ثقة، فقيها، عالما، كثير الحديث، مات وعمره نحو مائة (100هـ) سنة.

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل الفقهاء القائلون بكراهة السكوت أو الكلام اليـسير أثنـاء الأذان بأدلة منها:

1- أن من سنة الأذان الموالاة وعدم الفصل بين كلماته وجمله بما ليس منها، وفي السكوت أو الكلام المباح ولو يسيراً ترك لهذه السنة فيكره[1].

المناقشة: الكلام أو السكوت لا يؤثر على نظم الأذان وبخاصة يـسيره، فيبقـى على أصل الإباحة.

2- الأذان ذكر معظم كالخطبة، والكلام في أثنائه يخل بهذا التعظيم، ويغيـر النظم المسنون فيكون مكروهاً[2].

المناقشة: أن هناك فرقا بين الخطبة والأذان، فقد وردت نصوص شرعية تنهى عن الكلام في الخطبة ولم يرد مثل ذلك في الأذان , فلو كان محرما لورد نـص مـن الشرع يمنعه عملا بقوله تعالى : چ پ پ ٻ ٻ ٺ ٿ ٹ چ[3].

دليل القول الثاني: لم أجد للقائلين بالجواز وعدم الكراهة دليلاً، ولكن قد يستدل لـه بما يأتي:

وهو أن الكراهة حكم شرعي لا تثبت إلا بنص أو دليـل شـرعي، والأصـل عدمها، وعدم قيام الكراهة على مستند شرعي ثابت دليلٌ على عدم صحة القول بها، فوجب البقاء على الأصل وهو الجواز.

مناقشة الدليل:

يناقش بأن السنة في الأذان الموالاة بين كلماتها، والفصل بينها بما هو أجنبـي إخلال بهذه السنة، ومخالفة لما استقر عليه الأمر في عهد النبي ﷺ، وهذا يؤيد صحة القول بالكراهة.

رابعاً: الترجيح:

انظر: الذَهبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء5/83،81،80.

[1] انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع 1 / 149.

[2] انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على المراقي 1 / 134.

[3] سورة الأنعام : آية 119.

يترجح –وا أعلم- القول بكراهية الفصل بين كلمات الأذان بسكوت أو كـلام يسير ولو مباحاً لغير حاجة أو مصلحة؛ وذلك لقوة ما استدلّ به أصحاب هذا الرأي، ولما ورد من مناقشة على دليل الرأي المخالف ولأن الأذان أمر تعبـدي والأصـل الإتيان به دون الانشغال بكلام مباح من الأمور الدنيوية.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

نص الفقهاء على أن الكلام أو السكوت اليسير في أثناء الأذان واجب إذا كـان لإنقاذ نحو غريق أو تنبيه أعمى، مع البناء على ما سبق ما لم يطُل الفصل، وأنـه جائز وغير مكروه عند الحاجة، رفعاً للحرج والمشقة، كما لو أتى المـؤذن رجـل وهو يؤذن فقال له: لم يحن الوقت، فرد عليه: بل حان، فلا بأس بذلك للحاجة، وهذا تنزيل للحاجة منزلة الضرورة في مراعاتها والعمل بها [1].

3.3 لبس الحرير للرجال والصلاة فيه

أتطرق في هذا المبحث لبيان حكم لبس الحرير للرجل خالصاً كـان أو غالبـاً ظاهراً، وسواء في الحالة العادية أو في حالتي الحاجة والضرورة، ثم يتلو ذلك حكم الصلاة في الحرير.

أولاً: اتفق الفقهـاء على تحريـم لبس الحرير على الرجـال إذا كان خالصاً فـي

---

[1] انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل، حاشية الطحطاوي على المراقي 1 / 134، نظام، وجماعة من علماء الهند،الفتاوى الهندية55/1، الحطاب،أبو عبد ا محمد بن محمـد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 3 / 304، محمد بن محمد بن محمد الغزالـي أبو حامد الوسيط في المذهب 2 / 53، النووي، أبو زكريا يحيى بن شـرف، المجمـوع 3 / 113، ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 468/1.

غير الحرب [1]، وقد حكى الإجماع على ذلك القاضي عياض [2] فقال: (إن الإجماع انعقد بعد ابن الزبير ومن وافقه على تحريم الحرير على الرجال وإباحته للنساء)[3]، ومما اتفقت المذاهب الأربعة على إباحة لبسه للرجال من الحرير ما لم يـزد علـى أربع أصابع[4]، إلا ما روي عن مالك[5] من المنع منه وهو مـردود بـنص يـأتي صحيح صريح يجيزه.

ثانياً: أدلة تحريم لبس الحرير على الرجال: تضافرت من السنة أدلة النهي عن لبس الرجال ثوب الحرير، منها ما يأتي:

1- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أنس بن مالك ﷺ: عن النبي ﷺ قال: «من لبس الحرير في الدنيا فلن يلبسه في الآخرة»[6].

---

[1] انظر: انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 8/ 216، الحطاب، محمد بـن محمـد، مواهـب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 4 / 35، النووي، يحيـى ن شـرف، المجمـوع 4/ 440 ، المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف 1/ 478، ابن هبيرة، أبو المظفر يحيى بن محمـد الـوزير، اختلاف الأئمة العلماء 1/ 170.

[2] هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، ولد سـنة(476هـ ـ)، كـان عـالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، وكان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيـامهم، ولـي قضاء سبتة، ثم قضاء غرناطة، وله مؤلفات عديدة منها: (الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وترتيـب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك، وشرح صحيح مسلم والإلماع إلـى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع)، توفي سنة(544 هـ).
انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام 5 / 99.

[3] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري 10 / 285.

[4] انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 8 / 215 ، الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد، الشرح الكبير 220/1، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الـشافعي 1/ 108، ابن قدامة، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير 1 / 473.

[5] انظر: الدردير، ابو البركات أحمد بن محمود، الشرح الكبير، 220/1

[6] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه رقم الحديث (5494) 5 /2194، صحيح مسلم ، كتاب اللباس والزينة - باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء رقم الحـديث(2073) 3 / 1645.

2- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن عمر بن الخطابﷺ قال: قال رسول ا ﷺ: «لا تلبسوا الحرير فإنه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»[1].

3- أخرج الترمذي بسنده والنسائي بسنده عن أبي موسى[1]ﷺ أن رسول ا ﷺ قال: «أحل الذهب والحرير لإناث أمتي وحرم على ذكورها»[3].

وجه الاستدلال:

وردت هذه الأحاديث في معرض النهي عن لبس الحرير في حق الرجال، فعموم الحديثين الأولين مخصص بحديث أبي موسى، فيكون للنساء حلالاً وعلى الرجال حراماً.

4- أخرج مسلم بسنده عن عمر بن الخطابﷺ أنه خطب بالجابية فقال: «نهى نبي ا عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين أو

---

[1] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه رقم الحديث(5492) 5 / 2193، صحيح مسلم ،كتاب اللباس والزينة -باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء رقم الحديث(2069) 3 / 1641.

[2] هو الصحابي الجليل عبد ا بن قيس بن سليم بن الأشعر أبو موسى الأشعري، روى عن النبي صلى ا عليه و سلم وعن الخلفاء الأربعة وآخرين، وروى عنه أولاده وجمع من الصحابة ومن كبار التابعين،كان حسن الصوت بالقرآن، استعمله النبي صلى ا عليه و سلم على بعض اليمن واستعمله عمر على البصرة ثم استعمله عثمان على الكوفة وكان أبو موسى هو الذي فقه أهل البصرة وأقرأهم القرآن مات سنة اثنتين (42هـ) وأربعين وهو ابن نيف وستين وقيل غيره.

انظر: ابن حجر، أبو الفضل علي بن محمد، الإصابة في تمييز الصحابة 212/4،211، 213.

[3] سنن الترمذي،كتاب اللباس- ما جاء في الحرير والذهب رقم الحديث(1720) 4 / 217، سنن النسائي الكبرى، كتاب الزينة- تحريم الذهب على الرجال (9450) 437/5. وقال الترمذي: حديث أبي موسى حديث حسن صحيح.

ثلاث أو أربع»[1].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث دل بمنطوقه على إباحة لبس ما كان بقدر أربع أصـابع أو أقل من الحرير في حق الرجال، ودل بمفهومه على حرمة ما زاد على ذلك.

ثالثاً: حكم الصلاة في ثوب الحرير ولبسه لحاجة:

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم الصلاة في ثوب الحرير:

اتفقت المذاهب الفقهية على حرمة الصلاة في ثوب الحرير في حق الرجـال، كحرمة لبسه عليهم بوجه عام، ويستند هذا التحريم إلى نص من السنة وإجماع نقله أهل العلم على ذلك:

من السنة:

ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن عقبة بن عامر ﵁أنه قال: أهـدي لرسول ا ﷺ فروج حرير فلبسه ثم صلى فيه ثم انصرف فنزعه نزعـا شـديدا كالكاره له ثم قال: «لا ينبغي هذا للمتقين»[2].

وجه الاستدلال: دل هذا الحديث على المنع من الصلاة في ثوب الحرير فـي حـق الرجال لقوله ﷺ « لا ينبغي هذا للمتقين » والأصل أن التقوى مطلوبة من كل مسلم فدل على أنه محرم على كل مسلم.

---

[1] صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة - باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجـال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنـساء رقـم الحـديث (2069) 3 / 1641.

[2] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب القباء وفروج حرير رقم الحديث(5465) 5 / 2186، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة - باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجـال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنـساء رقـم الحـديث (2075) 3 / 1646.

من الإجماع:

من أدلة التحريم الإجماع على ذلك، قال النووي: (أجمع العلماء على أنه يحرم على الرجل أن يصلي في ثوب حرير)[1].

المسألة الثانية: حكم لبس الحرير لحاجة:

اختلاف الفقهاء في تجويز لبس الحرير في حق الرجل لعذر، كحكة أو قمـل أو مرض ينفعه لبس الحرير على قولين:

القول الأول: جواز لبس الحرير للرجل إذا كان لحاجة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، وقول لبعض المالكية[2].

القول الثاني: أنه لا يجوز لبس الحرير للرجل ولو لعذر كحكّة، وهو المشهور عند المالكية، إلا أن يتعين لبسه للدواء قيده بعضهم بذلك[3]، وهو رواية عند الحنابلة[4].

رابعاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل جمهور الفقهاء لجواز لبس الحرير للرجل لمرض كحكـة ونحوها بنص من السنة وهو:

ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أنسﷺ قال : «رخص رسـول ا ﷺ أو رخص للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحكة كانت بهما»[5].

---

[1] النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 3 / 180.

[2] انظر: ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر 1 / 288، الحطاب، أبو عبد ا محمـد بـن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل4 / 35، النووي، أبو زكريا يحيى بـن شرف، المجموع 4 / 440، المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 1 / 478.

[3] انظر: الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد، الشرح الكبير 220/1 .

[4] المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 1/ 478.

[5] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة رقم الحديث =(5501) 5 / 2196، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة - باب تحريم استعمال إناء الـذهب والفضة على الرجال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء رقم الحـديث (2076) 3 / 1646.

وجه الاستدلال:

يدل حديث أنس هذا على جواز لبس الحرير في حق الرجل لعذر الحكة والقمل ونحو ذلك[1] , حيث رخص الرسول ﷺ للزبير وعبد الرحمن لبس الحرير لحاجـة وهي الحكة والترخيص يدل على المشروعية.

دليل القول الثاني: يستدل للقول بعدم إباحة لبس الحرير في حق الرجل لعذر الحكة ونحوها بما يأتي:

1- عموم الأحاديث الواردة في تحريم لبس الحرير على الرجال.

مناقشة الدليل:

يناقش هذا الدليل بأن عموم النهي في الأحاديث الأخرى مخـصص بحـديث أنس، فهو نص في محل الخلاف.

2- أن الرخصة في حديث أنس خاصة بالزبير بن العوام وعبـد الـرحمن بـن عوف، فلا يجوز ترخص غيرهما بها.

مناقشة الدليل:

يناقش بأن ثبوت الجواز في حقهما دليل على ثبوته في حق غيرهما، ما لم يقم دليل على اختصاصهما بذلك[2].

الترجيح:

الراجح من القولين –وا أعلم- هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من إباحة لبس الحرير للرجل من عذر؛ وذلك لقوة ما استُدِلّ به لهذا القول، ولما ورد على الـرأي المخالف من مناقشة، وحديث النهي نص في المسألة في الترخيص للحاجـة وهـو مخصص لعموم النصوص التي تنهى الرجال عن لبس الحرير ولاسيما أن الشريعة الإسلامية جاءت برفع الحرج والتيسر على الناس.

---

(1) انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار2 / 81.

(2) انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار2 / 81.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

إن استثناء حالة العذر من حكّة أو قمل أو نحو ذلك من أصل التحريم صـورة واضحة تحكي العمل بهذه القاعدة، فحرمة لباس الحرير على الرجال هـي الحكـم الأصلي المستند إلى الأدلة، ثم روعيت حاجة من أصيب بمرض كحكة ونحوها بنقل الحكم من الحرمة إلى الجواز، رفعاً للحرج والمشقة عن العباد[1] ولو لـم يلبـسوا لحرير في حالة الحرج فقد يتسبب في أذيتهم وتأخر شفائهم إذ أن إلـزامهم بلبـاس يلحق بهم ضررا مما تأباه الشريعة الإسلامية ومثل ذلك بعض الأمراض الجلدية في عصرنا كالصدفية مثلا فإن المصاب بها إذا لم يلبس الحرير وألزم بلباس يضاعف هذا المرض فإن ذلك يلحق به ضررا ومشقة وفي مثل حاله يجوز له لبس الحريـر نظرا لحالة الحرج النازلة به ..

4.3 إسبال الثوب تحت الكعبين

أولاً: لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة من الحنفية[2] والمالكية[3] والـشافعية[4] والحنابلة[5] في جواز الإسبال للنساء.

ثانياً: إسبال الرجل ثوبه تحت الكعبين لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يسبل الرجل ثوبه تحت الكعبين لضرورة أو لحاجة: فحكم هـذه الحالة الجواز كما قرره بعض أهل العلم.

قال ابن حجر: (ويستثنى من إسبال الإزار مطلقا ما أسبله لضرورة كمن يكون بكعبيه جرح مثلا يؤذيه الذباب مثلا إن لم يستره بإزاره حيـث لا يجـد غيـره..

---

[1] انظر: ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر 1 / 288، الحطاب، أبو عبد ا محمد بـن محمـد، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل4 / 35، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 4 / 440، المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 1 / 478.

[2] انظر: نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية 5 / 333.

[3] انظر: ابن الحاج، أبو عبد ا محمد بن محمد، المدخل 1 / 131.

[4] انظر: النووي، يحيى بن شرف، المجموع 4 / 458.

[5] انظر: ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 1/ 301.

واستُدِل على ذلك بإذنه ﷺ لعبد الرحمن ابن عوف في لبس القميص الحرير من أجل الحكة[1]، والجامع بينهما جواز تعاطي ما نهي عنه من أجل الضرورة، كما يجـوز كشف العورة للتداوي)[2].

دليل استثناء هذه الحالة:

ما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن عبد ا بن مسعودﷺ أنه كان يـسبل إزاره فقيل له في ذلك فقال: (إني رجل حمش الساقين[3])[4].

وجه الاستدلال:

أن وقوع الإسبال من ابن مسعود مع ثبوت النهي عنه دليل على استثناء حـال الحاجة، وقد علّل فعله بذكر عذره، قال ابن عبد البر - عقب إيراده لهذا الأثـر-: (لعله أذن له كما أذن لعرفجة أن يتخذ أنفاً من ذهب فيتجمل به[5])[6].

الحالة الثانية: أن يسبل الرجل ثوبه من إزار أو سروال أو قميص أو نحـو ذلـك ويجره بطراً وخيلاء، فإن الحكم في هذه الحالة التحريم، وهو كبيرة مـن الكبـائر،

---

[1] تقدم تخريجه.

[2] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري257/10.

[3] حمش الساقين أي: دقيقهما. انظر: الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحـديث 319/1

[4] مصنف ابن أبي شيبة5 / 166.

[5] سنن أبى داود، الخاتم- باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب رقم الحديث(4234) 4/ 148، سنن الترمذي، كتاب اللباس- باب ما جاء في شد الأسنان بالـذهب رقـم الحـديث(1770) (240/4) سنن النسائي، كتاب الزينة- من أصيب أنفه هـل يتخـذ أنفـا مـن ذهـب رقـم الحديث(5161) 8 / 163. وقد اختلف في هذا الحديث تصحيحاً وتضعيفاً، فقال الترمـذي: هذا حديث حسن، وحكم عليه ابن القطان بعدم الصحة فقال: (وهو لا يصح، فإنه من روايـة أبي الأشهب، واختلف عنه) ابن القطان، علي بن محمد، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام 609/4.

وقد صححه من المحققين المعاصرين الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الـدين، السلـسلة الصحيحة مختصرة 4 / 480.

[6] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد ا ، التمهيد20 / 228.

وهذا ظاهر مذهب الفقهاء من الحنفية[1] والمالكيـة[2] والـشافعية[3] والحنابلـة[4]، ومستند التحريم في هذه الحالة نصوص من السنة النبوية وهي:

1- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي هريرة : أن رسـول ا ﷺ قال: «لا ينظر ا يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا»[5].

2- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن ابن عمر: أن رسول ا ﷺ قـال «لا ينظر ا إلى من جر ثوبه خيلاء»[6].

3- أخرج البخاري بسنده عن سالم بن عبد ا عن أبيه رضي ا عنه : عن النبي ﷺ قال: « من جر ثوبه خيلاء لم ينظر ا إليه يوم القيامة»، قـال أبو بكر يا رسول ا : إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن أتعاهد ذلـك منه ؟ فقال النبي ﷺ «لست ممن يصنعه خيلاء»[7].

4- أخرج مسلم بسنده عن أبي ذر: عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهـم ا يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»، قـال فقرأهـا رسول ا ﷺ ثلاث مرار، قال أبو ذر: خابوا وخسروا من هم يا رسول

---

[1] انظر: نظام وجماعة، الفتاوى الهندية (5 / 333).

[2] انظر: الآبي، صالح عبد السميع، الثمر الداني (2 / 186) .

[3] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع (4 / 454) .

[4] انظر: ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع - (1 / 299).

[5] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب من جر ثوبه مـن الخـيلاء رقـم الحـديث(5451) (2182/5) ، صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة - باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما =يجوز إرخاؤه إليه وما يستحب (2085)(3 /1651).

[6] صحيح البخاري، كتاب اللباس - باب من جر ثوبه من الخيلاء رقـم الحـديث(5446)(5 / 2181) صحيح مسلم كتاب اللباس والزينة - باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما يجوز إرخاؤه إليه وما يستحب رقم الحديث(2085) (3 / 1651).

[7] صحيح البخاري كتاب اللباس باب من جر إزاره من غير خيلاء رقم الحديث(5447) (2181/5).

ا ؟ قال «المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحاف الكاذب»[1].

وجه الاستدلال:

جاءت هذه الأحاديث بالوعيد الشديد لمن جر ثوبه بطراً وخيلاء، وهـذا دليـل على عظم هذا الذنب وشناعته، فيكون حراماً وكبيرة من كبائر الذنوب، ولأن الوعيد والتهديد والعقوبة لا تكون إلا على أمر محرم.

الحالة الثالثة: إسبال الثوب تحت الكعبين لا لخيلاء ولا لحاجة: فهذه الحالة محـل خلاف بين الفقهاء.

اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، فمنهم من يرى حرمة هذا الفعل ومـنهم مـن يذهب إلى الكراهة، وبيان ذلك في القولين الآتيين:

القول الأول: أن إسبال الثوب تحت الكعبين من غير خيلاء ولا حاجة حرام، وهـو قول بعض المالكية[2]، وبعض الشافعية[3].

القول الثاني: أن إسبال الثوب تحت الكعبين إذا لم يكن خيلاء ولا لحاجـة حكمـه الكراهة، وقد ورد النص على ذلك في كتب فقهاء الحنفية[4] والمالكية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7] .

أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل للقول بالتحريم بما يأتي:

1- أخرج البخـاري بسنده عن أبي هريـرة رضي ا عنه: عن النبي ﷺ قـال:

---

(1) صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة- باب بيان غلظ تحريم إسـبال الإزار والمـن بالعطيـة وتنفيق السلعة بالحاف رقم الحديث(106) (1 / 102).

(2) انظر: العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 8 / 114.

(3) انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري10 / 263.

(4) انظر: نظام وجماعة، الفتاوى الهندية 5 / 333.

(5) انظر : الآبي، صالح عبد السميع، الثمر الداني 2 / 186 .

(6) انظر : النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 4 / 454.

(7) انظر : ابن مفلح ، أبو عبد ا محمد، الفروع - 1 / 299.

«ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»[1].

2- أخرج أبو داود بسنده والنسائي بسنده عن جابر بن سليم أن رسـول ا ﷺ قال له: «وارفع إزارك إلى نصف الساق فإن أبيت فـإلى الكعبـين وإيـاك وإسبال الإزار فإنها من المخيلة وإن ا لا يحب المخيلة»[2].

3- أخرج الطبراني بسنده عن أبي أمامة أن رسول ا ﷺ قـال لعمـرو بـن زرارة: «إن ا عز وجل قد أحسن كل خلقه، يا عمرو ابن زرارة إن ا لا يحب المسبلين»[3].

وجه الاستدلال:

ظاهر النهي في هذه الأحاديث يدل على حرمة إسبال الثياب مطلقاً؛ فقد جـاء فيها الوعيد بالنار لما أسفل من الكعبين من الإزار، وأن مجرد إسبال الإزار يعد من المخيلة، وأن ا لا يحب المسبلين، وذلك كله دليل على أن هذا الفعل منكر يجـب القول بتحريمه ولو لم يقصد صاحبه الخيلاء، قال ابن حجر : (وأما الإسبال لغيـر الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه)[4].

المناقشة: أن الاستدلال بهذه الأحاديث قيد بالخيلاء، فدل على أنها علة التحـريم , فإن لم توجد علة الخيلاء صح الإسبال.

أدلة القول الثاني: استدل من ذهب إلى أن الإسبال إذا خلا من الخيلاء فإن حكمـه الكراهة بما يأتي:

1- ما أخرجه البخاري بسنده عن سالم بن عبد ا عن أبيه رضي ا عنـه أن

---

[1] صحيح البخاري كتاب اللباس - باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار رقم الحديث (5450) (5 / 2182).

[2] سنن أبى داود، اللباس- باب ما جاء في إسبال الإزار (4086) (4 / 98) ، سـنن النـسائي الكبرى رقم الحديث (9691) (5 / 486).

[3] المعجم الكبير للطبراني، رقم الحديث (7909) (8 / 232).

[4] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري10 / 263.

النبي ﷺ قال لأبي بكر: «لست ممن يصنعه خيلاء»[1].

المناقشة: أن هذا الحديث خاص بأبي بكر دون غيره من الناس لمكانته في الإسلام،

وأجيب عنه: بأنه لا دليل على التخصيص.

وجه الاستدلال:

دلالة ظاهر هذا الحديث على أن الإسبال من غير خيلاء خارج عن الوعيد، فلا يحرم، فقد استثنى الرسول أبى بكر رضي ا عنه من عموم النهـي فـدل على عدم التحريم.

2- التقييد بالخيلاء في بعض الأحاديث يدل على أن الإطلاق في غيرها محمول على المقيد، وهذا دليل على أن علة تحريم الإسبال هي الخيلاء فلا يحـرم الإسبال من غير خيلاء بل يكره، قال الشافعي: (وما نـزل عـن الكعبـين ممنوع منع تحريم إن كان للخيلاء، وإلا فمنع تنزيه؛ لأن الأحاديث الواردة في الزجر عن الإسبال مطلقة فيجب تقييدها بالإسبال للخيلاء)[2].

المناقشة: أن هذه العلة وهي عدم الخيلاء أمر قلبي، فهو غير ظاهر فيمنع سداً لنشر مثل هذا الفعل.

الترجيح:

الراجح من القولين وا أعلم هو القول الأول القاضي بتحريم إسبال الثياب مطلقاً؛ وذلك لما يأتي:

1- قوة أدلة هذا القول.

2- التقييد بالخيلاء في بعض النصوص غير معتبر؛ فالإسبال يستلزم جر الثوب، وجر الثوب يستلزم الخيلاء ولو لم يقصده اللابس[3]، وقد رجـح القـول بتحريم الإسبال مطلقاً بعض العلماء المعاصرين، كبكر أبو زيد، يقول في ترجيحه لهذا القول: ثبت النهي عن إسبال الثوب مطلقاً في حق الرجال، فهو كبيرة إن للخيلاء، ومحرم مذموم لغير خيلاء في أصح قولي العلماء؛

---

[1] صحيح البخاري كتاب اللباس باب من جر إزاره من غير خيلاء رقم الحديث(5447) (2181/5).

[2] انظر: ابن حجر، ، فتح الباري10 / 263.

[3] انظر: الشوكاني، نيل الأوطار 2 / 112.

فإن المسلم ممنوع من الإسبال لكونه مظنة الخيلاء، ولو كان النهي مقصوراً على قاصد الخيلاء غير مطلق, لما ساغ نهي المسلمين عن منكر الإسبال مطلقاً؛ لأن قصد الخيلاء من أعمال القلوب، فيترجح القول بعموم التحريم[1].

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

تقدم اتفاق العلماء على استثناء حالتي الضرورة والحاجة، فلا يحرم الإسبال في حق من له عذر من الرجال مؤثر في الحكم كما في قصة إسبال ابن مسعود، أو في من منع الطبيب من وصول ضوء الشمس إلى قدميه أو أوجب عليه الطبيب ترطيب قدميه بالدهون وعدم تعريضها للهواء والشمس لإبقاء رطوبتها وهكذا الحاجة تراعى وتنزل إذا استوفت الشروط منزلة الضرورة في تغيير الحكم من الحرمة إلى الإباحة[2].

5.3 صلاة المقاتل وهو يحمل سلاحاً ملطخا بالدم

أولاً: قبل الشروع في بيان حكم حمل المقاتل السلاح المتلطخ بالدم في أثناء صلاة الخوف، أستعرض كلام أهل العلم في حكم حمل الأسلحة في حق الطائفة المصلية من مقاتلة الحرب، فقد ذهب أكثر أهل العلم من فقهاء الحنفية[3] والمالكية[4] والحنابلة[5] إلى استحباب حمل السلاح للمقاتل في أثناء الصلاة، يقول ابن عبد البر:

---

[1] انظر: أبو زيد، بكر، حد الثوب والأزرة ص16.

[2] انظر: ابن حجر، فتح الباري257/10.

[3] انظر: الشرنبلالي ، نور الإيضاح ونجاة الأرواح1 / 89.

[4] انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد 282/15- 283، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي 5 / 371.

[5] انظر: المرداوي،الإنصاف2 / 357.

(وأكثر أهل العلم يستحبون للمصلي أخذ سلاحه إذا صلى في الخوف..)[1] ، خلافـاً لبعض أهل العلم من الشافعية [2].

ثانياً: الأصل عدم جواز حمل شيء نجس أثناء الصلاة؛ وعليه فإنه لا يجوز للمقاتل حمل سلاح متلطخ بما لا يعفى عن مثله من الدم أثناء الصلاة، إلا أن فقهاء المذاهب الأربعة أجازوا للخائف حمل السلاح للضرورة أو الحاجة لذلك ولو كـان متلوثـاً بالدم[3]، ثم اختلفوا في وجوب إعادة الصلاة عليه من عدمها على قولين:

القول الأول: أنه لا إعادة على المقاتل إذا حمل سلاحاً متلطخاً بالدم أثناء الـصلاة، وهذا ظاهر إطلاق تعبيرات المالكية في كتبهم[4]، وقول عند الشافعية[5]، ورواية في مذهب الحنابلة[6].

القول الثاني: وجوب الإعادة، فيجب على المقاتل حامل السلاح الملطخ بالدم أثنـاء الصلاة إعادة هذه الصلاة، وعلى الأظهرفي مذهب الشافعية[7]، ورواية أخرى عنـد الحنابلة[8].

ثانياً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

---

(1) ابن عبد البر، التمهيد 282/15- 283.

(2) انظر: الشربيني، مغني المحتاج 1 / 304.

(3) انظر: الشرنبلالي، نور الإيضاح ونجاة الأرواح1 / 89، ابن إسحاق، خليل، مختصر خليل1 / 39، الشربيني، مغني المحتاج 1 / 304، انظر: المرداوي، أبو الحسن علي بن سـليمان، الإنصاف للمرداوي 2 / 358.

(4) انظر: خليل، مختصر خليل1 / 39، القروي، محمد العربي، الخلاصة الفقهية على مـذهب السادة المالكية 121/1.

(5) انظر: النووي، المجموع 4 / 371، الشربيني، مغني المحتاج 304/1.

(6) انظر: المرداوي، الإنصاف 2 / 358 ، البهوتي، الروض المربع شـرح زاد المـستقنع 1/ 282.

(7) انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج 304/1.

(8) انظر: المرداوي، الإنصاف 2 / 358 .

1- عموم الأمر بحمل السلاح في قوله تعالى: چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ
ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ چ[1].

وجه الاستدلال:

أن ا تعالى أمر المقاتل بحمل السلاح أثناء الصلاة، وحالة القتال مظنة تلطخ الأسلحة بالدماء، وإذا صلّى المقاتل في هذه الحالة فقد برئت ذمته من الطلب، فإيجاب إعادة الصلاة عليه بعد أدائها على الوجه المشروع الذي تقتضيه حالة القتال من غير دليل خاص فيه تحكّم [2].

2 – قياس نجاسة دم سلاح المقاتل على نجاسة دم الاستحاضة؛ ذلك أن (تلطخ السلاح في القتال بالدم من الأعذار العامة في حق المقاتل، ولا سبيل إلى تكليفه تنحيةَ السلاح، فتلك النجاسة في حقه ضرورية كنجاسة المستحاضة في حقها)[3] فلا سبيل لأي منهما بأداء الصلاة دون وجود الدم, فكان عذراً للمقاتل كما هو عذر في الحكم للمستحاضة.

المناقشة: هذا قياس مع الفارق لأن الدم أمر طبيعي على خلاف حمل السلاح، فهو ليس طبيعيا بل لحماية المقاتل.

دليل القول الثاني: يستدل للقول الثاني على إيجاب إعادة الصلاة على المقاتل حامل السلاح المطلي بالدم أثناء الصلاة بما يأتي:

وهو أن الأصل العام عدم جواز تلبس المصلي بالنجاسة؛ إذ يترتب على ذلك انتفاء صحة الصلاة، فإذا صلى المقاتل وهو حامل السلاح المتلطخ بالدم فقد أدى الصلاة متلبساً بالنجاسة فلا تصح، لذا وجب عليه إعادتها.

مناقشة الدليل: يناقش هذا الدليل بأن حالة القتال مستثناة من الأصل العام للضرورة، وا عند طلبه من المقاتلين الصلاة وهم يحملون السلاح يعلم أن سلاحهم متلطخ بالدم، ومع ذلك أجاز لهم الصلاة وهم يحملونه.

ثالثاً: الترجيح:

---

[1] سورة النساء، الآية : 102.

[2] انظر: ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع 4 / 414.

[3] النووي، المجموع 4 / 371، وانظر: الشربيني، مغني المحتاج 304/1.

يترجح من القولين –وا أعلم- ما ذهب إليه أصحاب القـول الأول القاضـي بعدم وجوب إعادة الصلاة على المقاتل إذا صلى حاملاً السلاح المطلي بالدم، ويستند الترجيح إلى قوة أدلة هذا القول، ومراعاة حالة الـضرورة والمـصلحة الـشرعية الراجحة وهي الدفاع عن المسلمين، وبخاصة أن ا يعلم لما أمر المقـاتلين بحمـل السلاح مع علمه بما يحمله السلاح من نجاسة دل على مشروعية الصلاة فلا إعادة عليهم لأن الشرع أجاز لهم حمل السلاح.

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

إن أقوى ما استند إليه الفقهاء لتجويز حمل السلاح للمقاتل فـي الـصلاة، وإن تلطّخ بالدم مع عدم إيجاب إعادة الصلاة عليه على القول الـراجح، هـو مراعـاة الضرورة أو الحاجة العامة، ولاسيما أن المقاتل قد لا يتسنى له تنظيف سلاحه ممـا قد يعلق به من الدماء أو النجاسات خلال القتال، أو قد لا يجد ما يغسل به الـسلاح لإزالة ما علق به من نجاسة، وهذا عمل بهذه القاعدة[1].

6.3 مفارقة المأموم إمامه قبل السلام

مفارقة المأموم إمامه قبل السلام وانتقاله من الجماعة إلى الانفراد لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يفارق المقتدي إمامه قبل السلام بدون عذر:

إذا كانـت مفارقـة المأمـوم لإمامـه بـ ـدون عـ ـذر فقـ ـد نـ ـص

---

[1] انظر: النووي، المجموع 4 / 371، ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع 414/4.

الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] في القديم والحنابلة على أن الحكم في هذه الحالة الكراهة[4]، ونص الحنفية على أن الكراهة للتحريم[5].

أدلة عدم الجواز إذا كانت المفارقة بدون عذر:

1- أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي هريرةﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه»[6].

وجه الاستدلال:

ورود النهي في الحديث عن الاختلاف على الإمام دليل على عدم جـواز المفارقة بغير عذر.

2- أن المأموم تلزمه المأمومية بالشروع في صلاة الجماعة؛ فـلا يجـوز لـه المفارقة بغير عذر[7].

ولأن مفارقة الإمام من غير عذر ترك لمتابعته وانتقال من الأعلـى للأدنـى أشبه ما لو نقلها إلى النفل[8]، فلا يقبل من المأموم بغير عذر وبخاصـة أن صـلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة، وذلك فيما أخرجـه البخـاري

---

(1) انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على المراقي ص 209.

(2) انظر: الشرنبلالي، أبو الإخلاص حسن الوفائي، نور الإيضاح ونجاة الأرواح 53/1.

(3) انظر: الصاوي،أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير264/2 .

(4) انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 215/4، ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 1/ 524.

(5) قال ابن أمير الحاج من الحنفية: (ويطلق المكروه إطلاقا شائعا على الحرام..). ابن أميـر الحـاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير3 / 387. والكراهة التحريمية عند الحنفية هي: هي النهي الـوارد على الفعل نهيا إلزاميا بدليل ظني. انظر: ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقريـر والتحبيـر2 / 327.

(6) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة - باب إقامة الصف من تمام الصلاة رقم الحـديث(689) 1/ 253، صحيح مسلم، كتاب الصلاة – باب ائتمام المأموم بالإمام رقم الحديث (414) 1/ 309.

(7) انظر: الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير267/2، الكويت، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتية 38 / 244.

(8) انظر: البهوتي، كشاف القناع 1 / 321.

بسنده ومسلم بسنده عن عبد ا بن عمر: أن رسول ا ﷺ قال: «صـلاة الجماعـة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»[1].

الحالة الثانية: أن يفارق المقتدي إمامه قبل السلام بعذر:

أ- من صور العذر الوارد هنا: ومن العذر أن يطول الإمام الصلاة، أو يترك سـنة مقصودة؛ كتشهد أول أو قنوت، فيجوز له فراقه ليأتي بتلك السنة، ومنه المرض، أو خشية غلبة النعاس أو شيء يفسد صلاته، أو خوف فوات ماله أو تلفـه، أو فـوت رفقته، ونحو ذلك[2].

قال النووي: (والأعذار كثيرة وأقرب معتبر أن كل ما جوز تـرك الجماعـة ابتداء جوز المفارقة)[3].

ب- إذا فارق المأموم إمامه قبل السلام لعذر يقتضي المفارقة فإن فقهـاء المـذاهب الأربعة اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: جواز مفارقة المأموم إمامه قبل السلام لعذر، وهذا مـا ذهـب إليـه جمهور الفقهاء من المالكية[4] والشافعية[5] والحنابلة[6].

القول الثاني: يرى الحنفية عدم جواز مفارقة المأموم إمامه لعـذر، فيحـرم عليـه مفارقته وإلا فسدت صلاته، وإنما أجازوا فقط سلام المقتدي قبل إمامـه لـضرورة صون صلاته عن الفساد كخوف حدث لو انتظر سلام الإمام ونحو ذلك[7].

---

(1) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة-باب وجوب صلاة الجماعة رقم الحديث(619) 1 / 231، صحيح مسلم،كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد فـي التخلف عنها رقم الحديث(650) 1/ 450

(2) انظر: الطحطاوي، حاشية الطحطاوي علـى المراقـي ص 209، النـووي، المجمـوع 215/4، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته2/ 372.

(3) النووي، المجموع 215/4.

(4) انظر: الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير267/2.

(5) انظر: النووي، المجموع 215/4.

(6) انظر: البجيرمي، حاشية البجيرمي 1/ 335، المرداوي، الإنصاف 2 / 14.

(7) انظر: الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على المراقي ص 209، الشرنبلالي، نور الإيضاح ونجـاة الأرواح 53/1

أدلة القولين:

دليل القول الأول: استدل الجمهور بما يأتي:

ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن جابرﷺ قال: كان معاذ يصلي مـع النبي ﷺ ثم يأتي فيؤم قومه فصلى ليلة مع النبي ﷺ العشاء ثم أتى قومه فأمهم فافتتح بسورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف فقالوا له أنافقـت ؟ يـا فلان قال لا وا ولآتين رسول ا ﷺ فلأخبرنه فأتى رسول ا ﷺ فقال يا رسـول ا إنا أصحاب نواضح نعمل بالنهار وإن معاذا صلى معك العشاء ثم أتـى فـافتتح بسورة البقرة فأقبل رسول ا ﷺ على معاذ فقال «يا معاذ أفتان أنت ؟ اقـرأ بكـذا واقرأ بكذا»[1].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ في هذه القصة أنكر على معاذ ما صنع، ولم ينكر على الرجـل، ولم يأمره بالإعادة ، فدل على جواز مفارقة الإمام لعذر[2].

المناقشة: يمكن مناقشة الاستدلال بالحديث أن الرجل لم يخبر النبي ﷺ بالمفارقة كما ورد في الحديث بل أخبره عن فعل معاذ رضي ا عنه, ولو أخبره بالمفارقة لأمره النبي ﷺ بالإعادة.

دليل القول الثاني: استدل لهذا القول بما يأتي:

ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي هريرةﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه»[3].

وجه الاستدلال:

نهى الشارع عن الاختلاف على الإمام ومفارقته صورة للاختلاف، وقـد ورد النهي مطلقاً فيشمل المفارقة بعذر أو بغيره.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة -باب من شكا إمامه إذا طول رقم الحديث(673) 249/1 صحيح مسلم، كتاب الصلاة-باب القراءة في العشاء رقم الحديث(465) 339/1.

(2) انظر: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته 2/ 372.

(3) تقدم تخريجه في (ص 147).

مناقشة الاستدلال:

يناقش هذا الاستدلال بأن قصة معاذ واقعة في محل النزاع، بخلاف حديث أبي هريرة الذي فيه عموم الدلالة؛ فقد دل على عموم الأمر بالائتمام بالإمام والنهي عن الاختلاف عليه، وقصة الرجل الذي صلى خلف معاذ دلت على جواز مفارقة الإمام عند قيام العذر المسوغ لها؛ ولذا أُنكِر على معاذ ولم يؤمر الرجل بإعادة صـلاته؛ فلا يرد ما مدلوله خاص بما هو عام الدلالة.

الترجيح:

الراجح –وا أعلم- هو قول الجمهور القاضي بجواز مفارقة المأموم لإمامـه قبل السلام لعذر؛ وذلك لسلامة استدلاله من المناقشة، ولما ورد من اعتراض علـى استدلال القول المخالف، ولأن المأموم لم يخرج من الصلاة بل تابعهـا وإن فـارق إمامه فلا تبطل الصلاة بالمفارقة ولكنها تتحول من صلاة الجماعة إلى صلاة فردية.

تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

أجاز أهل العلم في حالة وجود عذر يحمل المأموم على مفارقـة الإمـام قبـل السلام أن يفارقه؛ مراعاة للحاجة، وذلك لرفع الحرج والمشقة؛ وكـذلك جـاز لـه مفارقة الإمام إذا خاف أحد الوالدين ضياع طفلهما في الحرم أو خـاف الرجـل أن تسرق سيارته من أمام المسجد, وقد نزل الفقهاء الحاجة في هذه الـصورة منزلـة الضرورة، فنقلوا حكم المفارقة من عدم الجواز عند انتفاء عذر يقتضيها إلى الجواز إذا ثبت العذر[1].

7.3 تأخير قضاء الصلاة

أولاً: من فاتته صلاة فرض فعليه قضاؤها، فإن كان الفوات بنوم أو نسيان أو عذر آخر شرعي فلا خلاف بين أهل العلم من فقهاء المذاهب الأربعة في وجوب القضاء

[1] انظر: الصاوي،أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير267/2، النووي، أبـو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 215/4 البجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمـي 1/ 335، المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 2 / 14.

عليه أو تركها لا لعذر شرعي[1] قال ابن حزم: (واتفقوا على أن من نام عن صلاة أو نسيها.. حتى خرج وقتها فعليه قضاؤها أبدا)[2]، ومثل ذلك من فاتته حتى خرج وقتها لمرض ونحوه فإنه يجب عليه قضاؤها..

ثانياً: تأخير قضاء الصلاة الفائتة لا يخلو من أحد حالين: إما لعذر أو لغير عذر، وقد تكلّم العلماء في أحكام الحالتين ويمكن تفصيلها في المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: تأخير قضاء الصلاة لعذر:

اتفق فقهاء المذاهب في الجملة على أن تأخير قضاء الصلاة الفائتة يجوز لعذر مشقة في بدنه بضعف أو خوف مرض أو نصب، أو في ماله بفوات شيء منه أو ضرر فيه، أو لغرض صحيح كانتظار رِفْقَةٍ أو جماعة للصلاةِ، أو لحاجة السعي على الْعِيال أو نحو ذلك[3].

المسألة الثانية: تأخير قضاء الصلاة لغير عذر:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فمنهم من يرى استحباب القضاء على الفور مع جواز التأخير، ومنهم من يذهب إلى وجوب فورية القضاء وحرمة تأخيره، فكان خلافهم على قولين:

القول الأول: نص جمهور فقهاء المذاهب الأربعة على عدم جواز تأخير قضاء الصلاة الفائتة من غير عذر، وعلى وجوب قضائها على الفور، وإليه ذهب فقهاء

---

(1) انظر: انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 86، الآبي الأزهري، الثمر الداني 183/1، النووي، المجموع 3 / 77، ابن مفلح، الفروع 1 / 267.

(2) ابن حزم، مراتب الإجماع ص 19.

(3) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 85، الآبي الأزهري، عبد السميع، الثمر الداني 1 / 183، الرافعي، فتح العزيز شرح الوجيز 7 /257، ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 1 / 267.

الحنفية[1]، ونقله الأكثر في مذهب المالكية[2]، وهو وجه عند الشافعية[3]، ومـذهب الحنابلة[4].

القول الثاني: يجوز تأخير قضاء الصلاة ولو من غير عذر مع استحباب قـضائها على الفور، وهذا قول عند الحنفية في ظاهر عبارات بعضهم في كتـبهم[5]، وهـو مذهب الشافعية[6].

أدلة القولين:

أدلة القول الأول:

استدل الفقهاء على أنه يجب قضاء الصلاة الفائتة على الفـور وأنـه يحـرم تأخيرها من غير عذر بما يأتي:

1- ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أنس بن مالك ﷺ قال : قال نبي ا ﷺ: «من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها»[7].

2- أخرج مسلم بسنده عن أنس بن مالكﷺ قال : قال رسـول ا ﷺ : «إذا رقـد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن ا يقول أقم الـصلاة لذكري»[8].

---

[1] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 86.

[2] انظر: الآبي، الثمر الداني 1 / 183.

[3] انظر: الشربيني، الإقناع 1 / 112.

[4] انظر: ابن مفلح، الفروع 1 / 267.

[5] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 85.

[6] انظر: النووي، المجموع 3 / 75، الرافعي، فتح العزيز شرح الوجيز3 / 232.

[7] صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها رقم الحديث (684) (1 / 477)

[8] صحيح مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيـل قضائها رقم الحديث (684) 1/ 477.

وجه الاستدلال:

يدل هذان الحديثان على أن الواجب على من ترك الصلاة لعذر مقبول شـرعاً أن يبادر إلى قضائها عند ذكرها، وفي تأخير قضائها بعد الذكر مخالفة لأمر الشارع فلا يجوز.

المناقشة: يمكن مناقشة هذا الاستدلال بأن هذه الأحاديث هـي فـي الأصـل فـي المسارعة في القضاء ولكن صح التأخير كما ورد في حديث عمران بن الحصين ﷺ أن النبي ﷺ أخر الصلاة فكان مخصصا لعموم هذه الأحاديث.

دليل القول الثاني: استدل من قال بجواز تأخير قضاء الصلاة بما يأتي:

أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن عمران بن حصين ﷺ أنه كان مع نبـي ا وبعض أصحابه في مسير، فناموا عن صلاة الصبح حتى بزغت الشمس، فلمـا استيقظ رسول ا ﷺ ورأى الشمس قد بزغت قال: «ارتحلوا فسار بنـا حتـى إذا ابيضت الشمس فنزل فصلى بنا الغداة»[1].

وجه الاستدلال:

أن النبي فاتته هو وبعض أصحابه صلاة الصبح، ولم يصلّها على الفور بل أخر قضاءها وسار بأصحابه حتى إذا ابيضت الشمس نزل فصلى بهم، وفعل النبي دليل على عدم وجوب فورية القضاء.

مناقشة الاستدلال:

نوقش بأن تأخير قضاء الصلاة هنا كان لعذر، وهو السبب في الأمر بالارتحال من ذلك الموضع الذي ناموا فيه[2]، وهذا مذكور في رواية أخرى أخرجهـا مـسلم بسنده عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان»[3].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب التيمم - باب الصعيد الطيب وضـوء المـسلم يكفيـه مـن المـاء رقـم الحديث(337) 1/ 130 ، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها رقم الحديث(682) 1 / 474.

(2) انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري 1 / 450.

(3) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها رقم الحديث (680) 1 / 471.

ثالثاً: الترجيح:

الراجح –وا أعلم- هو القول الأول القاضي بوجوب قضاء الصلاة على الفور إذا لم يكن لعذر أو حاجة؛ وذلك لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول، كما أن عموم النصوص الشرعية الدالة على وجوب المسارعة في الخيرات كما في قوله تعـالى: (فَاستَبِقُواْ الْخَيراتِ) وغيرها من النصوص الشرعية الدالة على وجوب المسابقة على الخير ومنها المسارعة إلى قضاء الصلاة كما أن التأخير فيها قد يجعـل المـصلي يتهاون في أدائها حتى يخرج الوقت ويدخل وقت الثانية.

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

ورد في كتب جمهور فقهاء المذاهب الأربعة النص على أن فوريـة القـضاء تنتفي عند وجود عذر أو حاجة على قول من يوجبها أو من يستحبها مثال ذلك:من يتولون حراسة منشآت حكومية أو أمنية, مراعاة لحاجة العباد برفع الحرج والمشقة عنهم، أو الأطباء والممرضون في أثناء إجراء عمليات جراحية، فتنتفي الفورية في حقهم لحاجة، والحاجة إذا عمت أو مست نزلت منزلة الضرورة[1].

8.3 صلاة المرأة في البرقع والنقاب

أولاً: نص فقهاء المذاهب الأربعة على وجوب كشف المرأة وجههـا فـي الـصلاة وتغطية ما سوى وجهها وكفيها[2]، روي ذلك[3] عن ابن عباس، وهو قول الأوزاعي وأبي ثور.

ثانياً: حكم صلاة المرأة في البرقع والنقاب:

تكلم الفقهاء في هذه المسألة وبينوا حكمها وأدلته، وفيما يأتي بيان لرأيهم حول المسألة مع ذكر الدليل والتعليل:

---

[1] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 85/2، الآبي الأزهري، عبد السميع، الثمر الـداني 1 / 183، ابـن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 1 / 267.

[2] ابن نجيم، البحر الرائق (2 / 27) ، ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار1/ 50، الدسوقي، حاشـية الدسوقي على الشرح الكبير 310/2، الشربيني، الإقناع 1 / 124، ابن قدامة، المغني 671/1.

[3] انظر: ابن عبد البر، التمهيد 6 / 364، البغوي، شرح السنة 2 / 436.

أ- اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أنه يجب على المرأة أن تكشف وجهها عند صلاتها وعلى حرمة تغطيته بنقاب أو برقع وهي تصلي.

أما الحنفية فقد عبروا عن ذلك بالتلثّم في الصلاة، ويراد به تغطية الأنف والفم عند الصلاة بنقاب ونحوه، وهذا يشمل الرجل والمرأة، و قد نصوا على كراهته[1]، وأماّ المالكية فهم يرون الكراهة مطلقاً، فيكره للمرأة أن تنتقب سواء كانت في صلاة أو في غيرها، إلا أن يكون ذلك لعادة، فلا يكره حينئذ إلا في الصلاة[2]، وعلى الكراهة نص الشافعية [3] والحنابلة[4]، إلا أن تكون المرأة في مكان فيه أجانب لا يحترزون عن النظر إليه، فلا يجوز لها رفع النقاب.

ب- أدلة كراهة صلاة المرأة في البرقع والنقاب: استدل العلماء على الكراهة بالأدلة الآتية:

1- استدلوا بما أخرجه أبو داود بسنده وابن ماجه بسنده عن أبي هريرةﷺ أن رسول ا -ﷺ- «نهى عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه»[5].

وجه الاستدلال:

أن هذا الحديث نص على نهي الرجل عن تغطية فمه في الصلاة، وانتقاب المرأة عند صلاتها يجري مجرى تغطية الرجل فاه، وهذا يخلّ بمباشرتها في الصلاة بجبهتها وأنفها[6].

---

(1) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 27، الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على المراقي 1 / 237.

(2) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 310/2.

(3) انظر: الشربيني، الإقناع 1 / 124.

(4) انظر ابن قدامة، المغني 1 /671.

(5) سنن أبي داود، كتاب الصلاة- باب ما جاء في السدل في الصلاة رقم الحديث(643)(1 / 245) سنن ابن ماجه،كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها - باب ما يكره في الصلاة رقم الحديث(966)(1 / 310). صححه الحاكم في المستدرك- (1 / 384).

(6) انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد ،المغني 1 /671.

2- أن صلاة المرأة في البرقع والنقاب من الغلو والزيادة في الدين؛ إذ لم ترد السنة السمحة بذلك، فيكون مكروهاً[1].

3- أن تغطية المرأة وجهها ببرقع ونقاب وهي تصلي من التلثم وتغطية الأنف والوجه في الصلاة، وهذا يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران، فيكره ذلك مخالفة لهم[2].

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

تقدم أن الإجماع منعقد على أن المرأة تكشف وجهها في الصلاة، ونص الفقهاء على أنه يكره لها تغطية وجهها بنقاب وبرقع عند صلاتها، إلا أنهم استثنوا من ذلك حالة أدائها للصلاة بحضرة رجال أجانب، وبخاصة عند من يرى وجوب تغطية الوجه فيجوز لها حينئذ ما كان مكروهاً من الصلاة في البرقع والنقاب، وهذه صورة جلية لتطبيق قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة[3] دفعا لنظر الرجال إلى وجهها, وبخاصة أن هذه المرأة ترى أن الوجه عورة ويجب تغطيته من نظر الرجال إليه.

9.3 الفعل اليسير من غير جنس الصلاة أثناء الصلاة

أولاً: الفعل في الصلاة إما أن يكون من جنسها أو من غير جنسها، أما الأول فقد بين أهل العلم ما يتعلق به من مسائل وأحكام في كتبهم، وأما الثاني فهو المقصود بالبحث هنا، وبيان أحكامه على النحو الآتي:

1- الفعل في الصلاة من غير جنسها إذا كان كثيراً لا لضرورة تقتضيه فإنه لا يجوز، وتبطل به الصلاة إذا كان متوالياً باتفاق الفقهاء:

---

[1] انظر: الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 310/2.

[2] انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 2 / 27.

[3] انظر: الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 310/2، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد ا ، التمهيد 6 / 364، الشربيني، محمد الخطيب، الإقناع 1 / 124، ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 1 /671.

أ- قال ابن نجيم من الحنفية: (المختار في العمل الكثير المفسد لها ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة)[1]؛ فبين أن العمل الكثير في الصلاة يفسدها.

ب- وقال الخرشي من المالكية: (فعل ما ليس من جنس الصلاة يبطلها كثيره)[2].

ج- وقال النووي من الشافعية: (الفعل الذي ليس من جنس الصلاة أن كان كثيرا أبطلها بلا خلاف)[3].

د- وقال المرداوي من الحنابلة: (اعلم أن الصلاة تبطل بالعمل الكثير عمدا بلا نزاع أعلمه وتبطل به أيضا سهوا على الصحيح من المذهب)[4].

2- الفعل اليسير من غير جنس الصلاة إذا كان لحاجة فقد نص الفقهاء على أنه جائز بلا كراهة [5].

أدلة الجواز إذا كان لحاجة:

أخرج البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي قتادة الأنصاريﷺ : أن رسول ا ﷺ «كان يصلي وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول ا ولأبي العاص بن الربيع بن عبد شمس فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها»[6].

أخرج أحمد بسنده عن أبي هريرةﷺ قال: «كنا نصلي مع رسول ا العشاء فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا رفع رأسه أخذهما بيده من خلفه

---

[1] ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 2 / 49.

[2] الخرشي محمد بن عبد ا ، شرح مختصر خليل (4 / 102)

[3] النووي، يحيى بن شرف، المجموع 4 / 104.

[4] المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف 2 / 129.

[5] انظر: الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق 1/ 164- 165، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد ا ، الاستذكار 2 / 349الحصيني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار98/1، المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف 2 / 129.

[6] صحيح البخاري،أبواب سترة المصلي - باب إذا حمل جارية صغيرة على عنقه في الصلاة رقم الحديث(494) 1 / 193، صحيح مسلم،كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب جواز حمل الصبيان في الصلاة رقم الحديث(543) 1 / 385.

أخذا رفيقا ويضعهما على الأرض، فإذا عاد عادا حتى قضى صلاته أقعدهما علـى فخذيه»[1].

وجه الاستدلال:

في الحديثين دلالة على جواز الفعل اليسير في الصلاة من غير جنـسها عنـد الحاجة، فهذا النبي ﷺ كان يضع الحسن والحسين ويأخذ حفيدته أمامة في الصلاة.

ثانياً: الفعل اليسير من غير جنس الصلاة في أثنائها لغير حاجة:

ذكر العلماء الضابط في الفعل اليسير في الصلاة من حيث البطلان وعدمه[2]، وهذا ما قرره النووي عندما قال: (الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إن كان كثيرا أبطلها بلا خلاف، وإن كان قليلا لم يبطلها بلا خلاف، هذا هو الضابط)[3].

---

(1) مسند أحمد بن حنبل(10669) 2 / 513، صحح الحاكم إسناد هـذا الحـديث المـستدرك 183/3.

(2) ذكر الزيلعي من الحنفية ضابط العمل اليسير والعمل الكثير في الصلاة وخلاف الفقهاء فـي ذلك فقال: (العمل القليل غير مفسد اتفاقا والكثير مفسد واختلفوا في الفاصل بينهما وهو علـى خمسة أقوال: الأول: أن ما يقام باليدين عادة كثير وإن فعله بيد واحدة كالتعميم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل وإن فعله بيدين كنـزع القمـيص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما أشـبه ذلـك. والثـاني: أن الـثلاث المتواليات كثير وما دونه قليل حتى لو روح على نفسه بمروحة ثلاث مرات أو حك موضعا من جسده أو رمى =ثلاثة أحجار أو نتف ثلاث شعرات فإن كانت على الولاء تفسد صـلاته وإن فصل لا تفسد وإن كثر وعلى هذا قتل القمل. والثالث: أن الكثير ما يكون مقصودا للفاعل والقليل بخلافه. والرابع: أن يفوض إلى رأي المبتلى به وهو المصلي فإن استكثره كان كثيرا وإن استقله كان قليلا وهذا أقرب الأقوال إلى دأب أبي حنيفة فإن من دأبه أن لا يقـدر فـي جنس مثل هذا بشيء بل يفوضه إلى رأي المبتلى به. والخامس: أنه لو نظر إليه ناظر مـن بعيد إن كان لا يشك أنه في غير الصلاة فهو كثير مفسد للصلاة وإن شك فليس بمفسد وهـذا هو الأصح). الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق 1 / 164-165.

(3) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 4 / 104.

وعدم إبطال الصلاة بالعمل اليسير في الصلاة من غير جنسها لغير حاجة هـو محل اتفاق بين فقهاء المذاهب الأربعة، إلا أنهم نصوا على كراهته إذا لم يكن لعذر أو حاجة[1].

رابعاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

قال العلماء بإباحة الفعل اليسير في الصلاة من غير جنـسها لعـذر، مراعـاة للحاجة, كمن لديها طفل يبكي وهي تصلي وتعلم أنه قد يفسد خشوع المـصليات ولا يسكت بكاؤه إلا بحمله فجاز لها هنا حمله للحاجة, ذلك أن في كراهة هذا القدر من الفعل مع وجود الحاجة حرجاً، فروعيت هذه الحاجة ونزلت منزلة الضرورة فـي تغيير الحكم الأصلي للمسألة[2].

10.3 تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد

أولاً: لا خلاف في عدم جواز تعدد الجمعة في البلد الواحد إذا لـم تـدع حاجـة لتعددها، وهذا ظاهر كلام الفقهاء[3]، وسيأتي ذلك مفصلاً عند بيان ما دونه الفقهـاء حول هذه المسألة.

ثانياً: حكم تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد:

---

[1] انظر: ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير 1/ 418، الزيلعي،عثمان بن علي، تبيين الحقائق 1/ 164، الخرشي، محمد بـن عبـد ا ، شـرح مختـصر خليـل 4/ 101، الصاوي،أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير 2 / 80، الحصيني، أبو بكـر بن محمد، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار1 / 97، النووي، أبو زكريـا يحيـى بـن شرف، المجموع 4 / 104، ابن قدامة، أبو محمد عبد ا المقدسي، الكافي في فقه ابن حنبل 1 / 164، البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع 1/ 398.

[2] انظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد ا ، الاستذكار 2 / 349.

[3] انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على المراقي ص 327، ابن عسكر، عبد الرحمن بن محمد، إرشاد السالك ص/ 48، النووي، يحيى بن شـرف، المجمـوع 4 / 584، ابن قدامة، عبد ا بن أحمد، الكافي في فقه ابن حنبل 1/ 223.

تعددت الروايات عن أئمة المذاهب في حكم تعدد الجمعة في البلد الواحد، ويأتي بيان ذلك في خلال القولين الآتيين:

القول الأول: جواز تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد عند الضرورة أو الحاجة لذلك، وهذا أقوى القولين في مذهب الحنفية[1]، والراجح عند متأخري فقهاء المالكية[2]، والوجه الصحيح عند الشافعية[3]، وهو مذهب الحنابلة[4].

القول الثاني: عدم الجواز: فلا يجوز تعدد الجمعة داخل بلد واحد، وهو قول للحنفية[5]، والقول المشهور في مذهب المالكية[6]، ووجه عند الشافعية[7].

ثالثاً: أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل جمهور العلماء بما يأتي:

1- قول ا تعالى: ﭽ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﭼ[8].

وجه الاستدلال:

أن الآية نصت على رفع الحرج عن العباد في عباداتهم ومعاملاتهم، والمنع من تعدد صلاة الجمعة مع وجود المقتضي يلحِق بالعباد مشقة وحرجاً، فينبغي القول بجوازه عند قيام الحاجة إليه.

المناقشة:يمكن مناقشة هذا الدليل بأن هذه الآية عامة، وليس فيها ما يدل على مشروعية إقامة أكثر من جمعة في البلد الواحد.

---

[1] انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 2 / 154 ، الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على المراقي ص 327.

[2] انظر: ابن عسكر، عبد الرحمن بن محمد، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك ص48.

[3] انظر: النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المجموع 4 / 492. ، البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 2 / 407،

[4] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 2 / 181.

[5] انظر: الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على المراقي ص 327.

[6] انظر: العدوي، علي بن أحمد حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 3 / 195.

[7] انظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 2 / 407.

[8] سورة الحج، الآية : 78.

2- أن إقامة الجمعة في أماكن متعددة داخل البلد الواحد عند الحاجة عمل المسلمين قديماً من غير نكير فكان كالإجماع، قال ابن قدامة: (ولما دعت الحاجة إلى ذلك في الأمصار صليت في أماكن ولم ينكر فصار إجماعا)[1].

المناقشة: يمكن مناقشة هذا الدليل بأن هذا الإجماع المدعى غير صحيح، بدليل مخالفة كثير من العلماء الحنفية والمالكية والشافعية في ذلك.

3- أن صلاة الجمعة صلاة شرع لها الاجتماع والخطبة فجازت فيما يحتاج إليه من المواضع داخل البلد بقدر الحاجة كصلاة العيد[2].

4- أن البلد إذا بعدت أطرافه شق على أهله المشي من طرف إلى طرف فيجوز لتعدد أماكن أقامة صلاة الجمعة دفعا للحرج[3].

المناقشة: يمكن مناقشة هذا الدليل بأن هذه المشقة متحملة كباقي المشاق في الأعمال الشرعية، ولاسيما أن هذا التعدد مدعاة للفرقة بين المسلمين.

أدلة القول الثاني: استدل لهذا القول بما يأتي:

1- أن إقامة صلاة الجمعة في موضع واحد هي المتوارثة عن النبي ﷺ وأصحابه، فترك تعددها دليل على عدم الجواز[4].

مناقشة الدليل: يناقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن ترك النبي ﷺ وأصحابه إقامة جمعتين في بلد واحد كان ذلك لغناهم عن إحداهما، والجواز مقيد بوجود الحاجة[5].

الوجه الثاني: أن أصحاب النبي ﷺ كانوا حريصين على سماع خطبته وشهود جمعته وإن بعدت منازلهم؛ لأنه المبلغ عن الله تعالى وشارع الأحكام[1].

---

[1] ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 2 / 181.

[2] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 2 / 181.

[3] انظر: ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار 1 / 89.

[4] انظر: ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار 1 / 89.

[5] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني 2 / 181.

2- أن الجمعة لو جازت في موضعين داخل البلد الواحد لجازت في جميع المساجد كغيرها من الصلوات وهذا ممتنع[2].

رابعاً: الترجيح:

الراجح –وا أعلم- هو القول الأول القاضي بجواز تعدد الجمعة في بلـد واحد عند وجود الحاجة إلى ذلك، وذلك لقوة أدلة هذا القول، ولأن المدن والبلدان في عصرنا أصبحت كبيرة جدا بحيث لا يسع المسجد الواحد جميع أهل المدينـة كذلك فان كبر هذه المدن جعل المساحات كبيرة جدا بين أطراف المدينة بحيـث أصبح من الصعب الوصول إلى الجمعة في الوقت المحدد إضافة الـى المـشقة التي يلاقيها المصلي في الوصول إلى المسجد البعيد لطول المـسافة ولازدحـام السيارات في هذا العصر.

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

حاجة المسلمين العامة تقتضي تجويز تعدد صلاة الجمعة في بلـد واحـد، والحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة، رفعاً للحرج والمشقة.

11.3 شراء الماء للشرب بعد النداء الثاني

صورة المسألة: تتمثل فيمن عطش وقت توجهه الى صلاة الجمعة فهل يشتري الماء بعد النداء الثاني.

أولاً: ثبـت أمر الشارع بتـرك البيـع عند أذان الجمعـــة، وقـد نـص فقهـاء المذاهـب الأربعـة وغيرهـم على المنـع من البيــع والـشراء عنـد النـداء

---

[1] انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد ا بن أحمد، المغني 2 / 181.

[2] انظر: ابن مودود الموصلي، عبد ا بن محمود، الاختيار لتعليل المختار 1 / 89.

للجمعة[1]، فعملوا بمقتضى النص الذي ثبت به النهي وهو قوله تعـالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭼ[2].

وجه الاستدلال:

أن ا تعالى أمر في هذا النص القرآني بترك البيع عند رفع النـداء لـصلاة الجمعة، فثبت بذلك نهي المخاطبين به عن مباشرة البيع والشراء عند ذلـك، قـال القرطبي: (منع ا عز وجل منه -البيع- عند صلاة الجمعة، وحرمه في وقتها على من كان مخاطبا بفرضها، والبيع لا يخلو عن شراء فاكتفى بذكر أحدهما)[3].

ثانياً: شراء الماء للشرب بعد النداء الثاني:

قبل الشروع في بيان حكم شراء الماء للشرب بعد الأذان للجمعـة أسـتعرض كلام العلماء حول الوقت الذي يبدأ فيه المنع من البيع والشراء فأقول:

أ- اختلف فقهاء المذاهب الأربعة في الوقت الذي يبدأ فيه منع من تلزمه الجمعـة مـن مباشرة البيع والشراء على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[4] والشافعية[5] والحنابلة [6] إلى أنه النـداء الثاني بين يدي الإمام على المنبر.

القول الثاني: أن بداية وقت المنع من البيع النداء الأول إذا وقع بعد الزوال، وهو المذهب عند الحنفية[7].

ب- شراء الماء للشرب بعد النداء الثاني:

---

(1) انظر: الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع 1 / 270، ابن الحاج،أبو عبد ا محمد بـن محمـد، المدخل 237/2، الشربيني، محمد الخطيب ، مغني المحتاج 1 / 295، البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع 180/3.

(2) سورة الجمعة، الآية : 9 .

(3) القرطبي، أبو عبد ا محمد بن أحمد، تفسير القرطبي18 / 107.

(4) انظر: ابن الحاج، محمد بن محمد، المدخل 2 / 237.

(5) انظر: الشربيني، محمد الخطيب ، مغني المحتاج 1 / 295.

(6) انظر: ابن بلبان، محمد بن بدر الدين، أخصر المختصرات 1 / 164.

(7) انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 2 / 168، شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 3 / 101.

الأصل كما تقدم النهي عن مباشرة البيع إذا نودي للجمعـة، وهـذه المـسألة مستثناة من هذا الأصل المتفق عليه بين المذاهب الأربعة، وقد نص عليهـا فقهـاء الحنابلة في كتبهم؛ فمنهم من أجازه مطلقاً، وقيد آخـرون الجـواز بحالـة اشـتداد العطش، ومنهم من يجيز شراء الماء على أن يدفع له الثمن بعد الصلاة، واختلافهم في هذه المسألة دائر بين الكراهة والجواز وبيانه في القولين الآتيين:

القول الأول: ذهب الحنابلة إلي انه يجوز لمن تلزمه الجمعة شراء الماء للشرب بعد ندائها الثاني[1]، وكذلك شراء كل ما دعت إليه حاجة ملحة بعد النداء الثاني، (كـأن يكون -مثلاً- بحاجة إلى ثوب ليستتر به في الصلاة، ووجد امرأة أو نحوها تبيـع، فإنه يشتري ذلك، ويصح البيع، وكذلك لو اشترى -مثلاً- طعاماً وكان فـي شـدة الجوع، جاز شراؤه) [2].

القول الثاني: ذهب بعض فقهاء الحنابلة كابن مفلح والمرداوي إلى كراهـة شـراء الماء للشرب بعد النداء الثاني، وكذلك شراؤه على أن يعطيه الثمن بعد الصلاة[3].

أدلة القولين:

دليل القول الأول: استدل من ذهب إلى الجواز بأن البيع بعد النداء للجمعة حرم لأنه يشغل عن السعي إليها، فيباح لمن به حاجة شديدة إليه أو ضرورة[4].

---

(1) انظر: ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 2 / 99، البهوتي، منصور بن يونس، كـشاف القناع 3 / 180، المرداوي،أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 2 / 420، ابـن بلبـان، محمد بن بدر الدين، أخصر المختصرات 1 / 164.

(2) ابن جبرين، عبد ا بن عبد الرحمن، شرح أخصر المختصرات25/ 15دروس صوتية قـام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net .

(3) انظر: ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 2 / 99، المرداوي، أبـو الحـسن علـي بـن سليمان، الإنصاف 420/2.

(4) انظر: ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 2 / 99، البهوتي، المرداوي،أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف 2 / 420.

المناقشة: يعترض على هذا الاستدلال بأن الأصل أن يكون هذا الوقـت مـشغولا بالتعبد دون غيره، وهذا هو المقصود من النهي عن البيع والشراء بعد النداء الثاني كما نصت عليه الآية، ولاشك أن هذا البيع والشراء مشغل للمكلف عن التعبد.

دليل القول الثاني: استدل من كره شراء الماء للشرب بعد نداء الجمعة الثاني بمـا يأتي:

استدلوا بقوله تعـالى ژ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ژ[1].

وجه الاستدلال:

أن ا تعالى نهى عن مباشرة البيع عند النداء للجمعة، وشراء الماء للشرب هو بيع؛ فلا يجوز لمن تلزمه الجمعة[2].

مناقشة الاستدلال:

يمكن أن يناقـش بأن البيـع هنا لم يحـرم لذاته؛ وإنما حـرم لما يفضي إليه من التشـاغل عن السعي إلى الجمعـة بعد ندائهـا؛ وما حـرم لأمر آخـر يبـاح عند الحاجة الملحة أو الضرورة[3].

الترجيح:

الراجـح - وا أعلـم- هـو القـول الأول القاضـي بجـواز شراء المـاء للشـرب بعـد النـداء الثانـي للجمعـة، قال ابـن مفلـح: (ويتوجه للحاجة دفعاً

---

(1) سورة الجمعة، الآية : 9 .

(2) انظر: ابن مفلح، الفروع 2 / 99، المرداوي، الإنصاف 420/2. (بتصرف).

(3) انظر: ابن مفلح، الفروع 2 / 99، المرداوي، الإنصاف 2 / 420.

للضرر وتحصيلاً لاستماع الخطبة)[1]؛ فإن انشغال باله بحالة العطش يشغله عن سماع الخطبة على الوجه المطلوب[2].

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

استثنى فقهاء الحنابلة هذه المسألة بعد اتفاقهم مع جمهور المذاهب الأربعة على حرمة مباشرة البيع بعد النداء الثاني؛ ويستند هذا الاستثناء إلى مراعاة حالتي الضرورة أو الحاجة الشديدة؛ فأبيح الشراء دفعاً للمشقة والحرج[3].

12.3 التخصر في الصلاة

أولاً: يقصد بالتخصر في الصلاة: أن يضع المصلي يده على خاصرته وهو يصلي[4].

ثانياً: حكم التخصر في الصلاة: فرق الفقهاء في حكم وضع المصلي يده على خاصرته بين أن يفعله لحاجة أو لغير حاجة، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أ- حكم التخصر في الصلاة لحاجة:

إذا وضع المصلي يده على خاصرته في الصلاة لحاجة تدعو إليه كألَم شديد جاز ذلك من غير كراهة مراعاة لحاجته ورفعاً للحرج عنه[5].

ب- **حكم التخصر في الصلاة لغير حاجة**:

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم على أن التخصر في الصلاة

---

(1) ابن مفلح، أبو عبد ا محمد، الفروع 2 / 99.

(2) انظر: ابن جبرين، عبد ا بن عبد الرحمن، شرح أخصر المختصرات25/ 15دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net .

(3) انظر: ابن مفلح، الفروع 2 / 99، البهوتي، كشاف القناع 3 / 180.

(4) انظر: الفيومي، المصباح المنير170/1.

(5) انظر: ابن مفلح، الفروع 1 / 427، ابن مفلح، النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر1/ 77.

منهي عنه نهي كراهة[1]، وإنما وقع الخلاف في درجة الكراهة أهـي تنزيهيـة أم تحريمية يأتي بيان ذلك قريباً.

أدلة النهي عن التخصر في الصلاة:

1- ما أخرجه البخاري بسنده ومسلم بسنده عن أبي هريرةﷺ «عن النبـي ﷺ أنـه نهى أن يصلي الرجل مختصرا»[2].

وجه الاستدلال: نص الحديث على النهي عن التخصر في الصلاة.

2- أن وضع المصلي يده على الخاصرة حال القيام فيه ترك للوضع المسنون فـي الصلاة، فنهي عنه[3].

خلاف الفقهاء في درجة الكراهة أهي للتنزيه أم للتحريم:

اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: أن كراهة التخصر في الصلاة كراهة تنزيه[4]، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7]، وهو مروي عن بعض الصحابة كأم

---

[1] انظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية1/ 63، الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختـصر الشيخ خليل(4 / 200) ، النووي، المجموع 4 / 108، ابن قدامة، المغني1/ 696.

[2] صحيح البخاري، أبواب العمل في الصلاة- باب الخصر في الصلاة رقـم الحـديث(1161) 408/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب كراهة الاختصار في الصلاة رقم الحديث (545) 1 / 387.

[3] انظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية1/ 63، ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 1 / 67.

[4] يراد بالكراهة التنزيهية : ما هو خلاف الأولى مما لا صيغة نهي فيه، أو هي ما تركه أولى. انظر: ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير3 / 387، أميـر بادشـاه، تيـسير التحرير2 / 323.

[5] انظر: الخرشي، شرح مختصر خليل 3 / 453.

[6] انظر: النووي، المجموع 4 / 108.

[7] انظر: ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل 1 / 172، ابن مفلح، الفروع1/ 427.

المؤمنين عائشة رضي الله عنها[1]، وابن عباس رضي الله عنهما[2].

القول الثاني: أن الكراهة تحريمية، وهو ظاهر مذهب الحنفية[3]، وبه قال ابن حزم الظاهري[4].

أدلة القولين:

استدل الفريقان على الكراهة بالأدلة السابقة الذكر لكن جمهور الفقهـاء حملوهـا على كراهة التنزيه [5]، وحملها الحنفية على الكراهة التحريمية [6].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الجمهور مـن أن الكراهـة هنـا للتنزيـه، وترجيح هذا الرأي معتضد باختيار بعض الصحابة له كعائشة وابن عباس رضـي الله عنهم، وفهم الصحابة أحوط لأنهم شهدوا التنزيل والتشريع، وقد بوب مسلم فـي صحيحه بقوله: (باب كراهة الاختصار في الصلاة)[7].

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

استثنى العلماء من الكراهة ما كان من تخصر للحاجة أو وجع اضطر المصلي إلى وضع يده على الخاصرة أو كألم في معدته أو كليتـه أو كـألم نتيجـة عمليـة جراحية في خاصرته، فأجازوه في هذه الحالة مراعاة للحاجة الشديدة؛ والحاجـة إذا عمت أو مست نزلت منزلة الضرورة في الحكم[8].

---

(1) ابن أبي شيبة، مصنف 1 / 399.

(2) ابن أبي شيبة، مصنف 1 / 498.

(3) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 22.

(4) انظر: ابن حزم المحلى 4/ 18.

(5) انظر: الخرشي، شرح مختصر خليل 3 / 453، النووي، المجموع 4 / 108، ابن قدامـة، الكافي في فقه ابن حنبل 1 / 172، ابن مفلح، الفروع1/ 427.

(6) انظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق 2 / 22.

(7) صحيح مسلم1 / 386.

(8) انظر: ابن مفلح، الفروع 1 / 427، ابن مفلح، النكت والفوائد السنية على مشكل المحـرر1/ 77.

13.3 الالتفات في الصلاة

التفات المصلي وهو في الصلاة إما أن يكون بصدره أو ببدنه كله، وقد بين أهل العلم حكم هذه المسألة بجميع صورها، وبيانها على النحو الآتي:

أولاً: لا خلاف بين فقهاء المذاهب من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم في كراهة الالتفات في الصلاة، والكراهة مقيدة بحالة انعدم عذر أو حاجة تدعو لذلك[1].

دليل كراهة الالتفات في الصلاة لغير عذر:

ما أخرجه البخاري بسنده عن عائشة –رضي ا عنها- قالت : سألت رسول ا ﷺ عن الالتفات في الصلاة ؟ فقال: «هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد»[2].

وجه الاستدلال:

دل الحديث على أن الالتفات نقص في صلاة العبد بسبب نقصان الخشوع، وهذا ينقص من أجر المصلي، وأقل أحوال النهي الكراهة[3].

ثانياً: حكم الالتفات في الصلاة لعذر أو حاجة:

نص فقهاء المذاهب الأربعة على استثناء الالتفات في الصلاة لحاجة أو عذر؛ كمرض أو حفظ متاع أو خوف على نفسه أو ماله فإنه في هذه الحالة لا يكره[4]، واستدلوا على عدم الكراهة مع وجود الحاجة بما يأتي:

---

[1] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 22، الدردير، الشرح الكبير 285/1، النووي، المجموع 4 / 95،ابن مفلح، المبدع 1/ 476.

[2] صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة - باب الالتفات في الصلاة رقم الحديث(718) 1 / 261.

[3] انظر: ابن حجر، فتح الباري2 / 234.

[4] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 22، الدردير، الشرح الكبير 285/1، النووي، المجموع 4 / 95،ابن مفلح، المبدع 1/ 476.

1- أخرج مسلم بسنده عن جابرﷺ قال : اشتكى رسـول ا ﷺ فـصلينا وراءه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره فالتفت إلينا فرآنا قياما فأشـار إلينـا فقعدنا فصلينا بصلاته قعودا [1].

2- أخرج أبو داود بسنده والنسائي بسنده عن سهل بن الحنظلية ﷺ قـال ثـوب بالصلاة - يعنى صلاة الصبح - فجعل رسول ا -ﷺ- يصلى وهو يلتفـت إلى الشعب، قال أبو داود: وكان أرسل فارسا إلى الشعب من الليل يحرس[2].

وجه الاستدلال:

ثبت في الحديثين وقوع التفات من الرسول ﷺ وهو في الصلاة، وذلك للحاجـة إلى ذلك، فقد التفت الرسول ﷺ في الحديث الأول إلـى الـصحابة وأشـار إلـيهم بالجلوس وفي الحديث الثاني يلتفت إلى الشعب وفعله يدل على المـشروعية، وفـي هذا دليل على إباحة الالتفات في الصلاة وعدم كراهته إذا كان لعذر أو حاجة.

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

ما تقدم من كلام الفقهاء حول هذه المسألة يحمل صورة حية لتطبيـق قاعـدة تنزيل الحاجة إذا عمت أو مست منزلة الضرورة؛ ذلك أن الأصل في حكم الالتفات في الصلاة الكراهة، إلا أنه روعيت حالة الحاجة إلى ذلك فاستثنيت من الكراهـة، فأبيح الالتفات رفعاً للحرج[3].

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الصلاة- باب ائتمام المأموم بالإمام رقم الحديث(413) 1 / 309.

[2] سنن أبى داود، كتاب الصلاة- باب الرخصة فى ذلك رقم الحديث(917)(1 / 344)، سـنن النسائي الكبرى، كتاب السير كتاب السير– فضل الحرس رقم الحـديث(8870) (5 / 273) وهذا لفظ أبي داود، صححه الألباني. انظر: الألباني، السلسلة الـصحيحة (مختـصرة) 1 / 723

[3] انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 22، الدردير، الشرح الكبير 285/1، النووي المجموع 4 / 95،ابن مفلح، المبدع 1/ 476.

14.3 التنحنح في الصلاة

أولاً: اتفقت المذاهب الأربعة على أن التنحنح في الصلاة جائز غير مبطل لهـا إذا كان لضرورة أو حاجة تدعو لذلك[1].

ثانياً: حكم التنحنح في الصلاة من غير ضرورة ولا حاجة:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن النحنحة في الصلاة لغير ضرورة ولا حاجة تدعو لذلك تكره ولكن لا تبطل بها الصلاة، وهذا قول بعض الحنفية [2]، والصواب عند المالكية[3]، ووجه عند الشافعية[4]، ورواية عند الحنابلة[5].

القول الثاني: أن النحنحـة في الصلاة لغيـر ضرورة ولا حاجة تبطـل الـصلاة، وهو قول عند الحنفيـة[6] وقـول عنـد المالكيـة[7] والأصـح فـي مـذهب

---

[1] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع 1 / 234، الزيلعي، تبيين الحقـائق 1 / 156، الدسـوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 56، الحطاب، مواهب الجليل في شـرح مختـصر الشيخ خليل 4 / 285، النووي، المجموع 4/ 80، السيوطي، الأشباه والنظائر1 / 259، ابن قدامة، المغني1/ 741، البهوتي، شرح منتهى الإرادات 1 / 226.

[2] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع 1 / 234، شيخي زاده، مجمع الأنهر فـي شـرح ملتقـى الأبحر1/ 179.

[3] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 4 / 285.

[4] انظر: النووي، المجموع 4/ 79، ، الغمراوي، السراج الوهاج ص 56.

[5] انظر: البهوتي، شرح منتهى الإرادات 1 / 226.

[6] انظر: شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر1/ 179،

[7] انظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل 4 / 285.

الشافعية[1] ومذهب الحنابلة إن ظهر بها حرفان [2].

أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل من ذهب إلى القول بعدم بطلان الصلاة بالتنحنح بلا حاجة بطائفة من الأدلة هي:

1- أخرج النسائي بسنده وابن ماجه بسنده عن علي رضي ا عنه قال : كان لـي من رسول ا ﷺ مدخلان بالليل والنهار وكنت إذا دخلت عليـه وهـو يـصلي تنحنح[3].

وجه الاستدلال:

نص الحديث على أن النبي ﷺ كان يتنحنح وهو يصلي، فدل ذلـك علـى أن النحنحة في الصلاة لا تبطلها.

المناقشة: يمكن مناقشة الاستدلال بهذا الحديث أن التنحنح من النبي ﷺ كان لحاجة وهو إعلام الضيف بوجوده، كما أن هذا الحديث ضعيف لا يصح الاستدلال به على الأحكام الشرعية.

2- أن النحنحة لا تسمى كلاماً، وتدعو الحاجة إليها في الصلاة، فلا تكون مبطلـة لها[4].

المناقشة: يمكن مناقشة هذا القول بأن النحنحة هي في حقيقتها مجموعة حروف في كلام خارج عن الصلاة فكانت كلاما ليس من أقوال الصلاة وبخاصة أنه صدر من المصلي لغير حاجة.

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

---

[1] انظر: الغمراوي، السراج الوهاج ص 56.

[2] انظر: ابن قدامة، المغني1/ 741، البهوتي، شرح منتهى الإرادات 1 / 226.

[3] سنن النسائي، كتاب السهو - التنحنح في الصلاة (1212) 3 / 12، سنن ابن ماجه، كتاب الأدب- باب الاستئذان (3708) 2 / 1222، قال البيهقي عقب روايتـه لهـذا الحـديث : "حديث مختلف في إسناده ومتنه فقيل سبح وقيل تنحنح ومداره علـى عبـد ا بـن نجـي الحضرمي، قال البخاري : فيه نظر، وضعفه غيره" سنن البيهقي 2 / 247.

[4] انظر: ابن قدامة، المغني1/ 741.

1- أنه حصل منه الحروف بالتنحنح من غير عذر ولا غرض صحيح، فيكون مفسداً لصلاته[1].

2- أن النحنحة تتضمن حرفين وليس ذلك من جنس أذكار الصلاة فبطلت بها الصلاة قياسا على القهقهة والجامع بينهما خروج الحروف والصوت وليس من اقوال الصلاة فبطلت بالتنحنح كما تبطل بالقهقهة [2].

مناقشة الدليل:

نوقش هذا الدليل من وجهين[3]:

أحدهما: أن القهقهة تدل على معنى بالطبع، وليس فعلا متعمدا من المصلي كالتنحنح

الثاني: أنا لا نسلم أن القهقهة أبطلت الصلاة لأجل كونها بل لما فيها من عمل مخالف لأعمال الصلاة.

الترجيح:

الراجح -وا اعلم- هو القول الثاني لأن التنحنح دون حاجة ليس من أعمال الصلاة وتخرج المصلي عن خشوعه والأقوال والأفعال لبست من جنس الصلاة إذا كانت من غير حاجة فتبطل الصلاة

ثالثاً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

تقدم أن التنحنح في الصلاة لا يبطلها إذا كان لضرورة أو حاجة باتفاق فقهاء المذاهب الأربعة، كالتنحنح لتنبيه على وجود المصلي لمن لم يره حتى لا يصطدم به أو لأمراه لستر عورتها أو تنبيه أعمي لوجود المصلي، فقد روعي في ذلك الحاجة، فأجيز رفعاً للحرج والمشقة، وهذا تطبيق لقاعدة تنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة.

---

(1) انظر: شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر1/ 179.

(2) انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى 2 / 227.

(3) انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى 2 / 227.

15.3 العبث بشيء من جسده أثناء الصلاة

أولاً: يقصد بالعبث بشيء أثناء الصلاة: كل فعل لا فائدة فيه للمصلي ولا غـرض صحيح أو شرعي، ومنه كفه لثوبه وعبثه به وبجسده وأصابعه ولحيته وبالحـصى وبالخاتم ونحو ذلك[1].

ثانياً: اتفق فقهاء الحنفية[2] والمالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة [5] وغيرهم على أنه لا يجوز للمصلي عبثه بشيء من جسده أثناء الصلاة ، ونقل ابن قدامة الاتفاق علـى ذلك حيث قال: (ولا نعلم بين أهل العلم في كراهة هذا كله اختلافا) [6]، وأمـا مـا يكون من تحريك للخاتم وغيره لنحو ضبط عدد الركعات، فإنه لا يكره؛ إذ ليس من العبث في شيء وإنما هو لإصلاح صلاته[7].

ثالثاً: **أدلة كراهة العبث بشيء أثناء الصلاة**: تضافرت الأدلة على كراهـة عبـث المصلي بشيء من جسده أثناء الصلاة، ومن هذه الأدلة ما يأتي:

1- أخرج مسلم بسنده عن علي بن عبد الرحمن المعاوي أنه قال:

رآني عبد ا بن عمر وأنا أعبث بالحصى في الصلاة فلما انـصرف نهـاني فقال اصنع كما كان رسول ا يصنع[8].

---

(1) انظر: شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر1/ 185، السبكي، محمـود محمـد خطاب الدين الخالص 1 / 201، الكويت، وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية الكويتيـة 11 / 31.

(2) انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 1 / 67.

(3) انظر: ابن عبد البر، التمهيد 13 / 196.

(4) انظر: النووي، روضة الطالبين8 / 202.

(5) انظر: ابن قدامة، المغني1 / 696. ابن عبد البر، التمهيد 13 / 196.

(6) ابن قدامة، المغني 1 / 696.

(7) انظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية 1 / 63، الدسوقي، حاشية الدسوقي علـى الـشرح الكبير2/ 462.

(8) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب صفة الجلوس فـي الـصلاة وكيفيـة وضع اليدين على الفخذين رقم الحديث(580) 1 / 408.

وجه الاستدلال:

في هذا الحديث دلالة على أن تقليب الحصى في أثناء الصلاة ضرب من العبث فيها، وهو منهي عنه؛ لأنه خلاف ما كان يصنعه رسول الله ﷺ في صلاته، وهو الخشوع والتزام أفعال الصلاة دون الانشغال بغيرها عنها، فلا يجوز.

2- أخرج القضاعي بسنده عن يحيى بن أبي كثير[1] أن النبي ﷺ قال : «إن الله كره لكم العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك عند المقابر»[2].

وجه الاستدلال: الحديث دل بمنطوقه على كراهة العبث في الصلاة.

3- أن عبث المصلي بشيء من جسده كثوب ولحية وخاتم في أثناء الصلاة يخل بالخشوع المطلوب فيها، فيكون مكروهاً[3].

رابعاً: حكم العبث بشيء في الصلاة من غير حاجة هل هو مكروه أم حرام ؟:

لأهل العلم قولان حول هذه المسألة:

القول الأول: الكراهة التنزيهية، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[4] والمالكية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7].

---

[1] هو أبو نصر يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم اليمامي الإمام، الحافظ، الحجة، أحد الأعلام، واسم أبيه: صالح، وقيل غير ذلك وهو تلميذ الأوزاعي ، أنه توفي سنة (129هـ) تسع وعشرين ومائة.

انظر: الذَهبي، سير أعلام النبلاء 30/11،28،27.

[2] القضاعي، مسند الشهاب 2 / 155. هذا الحديث ضعيف؛ في إسناده إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف في غير الشاميين. انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة 7 / 82.

[3] انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 1 / 67.

[4] انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار 1 / 67.

[5] انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير2/ 462.

[6] انظر: النووي، روضة الطالبين8 / 202.

[7] انظر: ابن قدامة، المغني1 / 696.

القول الثاني: يرى بعض الحنفية أن الكراهة تحريمية [1].

أدلة القولين:

أدلة القول الأول: استدل الجمهور بالأدلة السابقة على أن العبث بشيء من الجسد في أثناء الصلاة مكروه كراهة تنزيهية وحملوا النهي على ذلك لأنها تقلل من الخشوع ولكنها لا تؤثر على صحة الصلاة.

دليل القول الثاني: استدل من ذهب إلى القول بالتحريم بأن العبث خارج الصلاة إذا كان مكروها فكراهته في الصلاة من باب أولى[2].

مناقشة الدليل:

يناقش بأن المقصود بالعبث في الصلاة هو ما كان بنحو تقليب الحصى أو تحريك الأصابع أو الثوب في أثنائها، وهذا لا يحرم خارج الصلاة؛ فما يحصل من عبث في الصلاة من قبيل ما تقدم لا يعدو أن يكون حكمه الكراهة.

الترجيح:

يترجح للباحث –وا أعلم- ما ذهب إليه الجمهور؛ من كراهة العبث بشيء من جسده كراهة تنزيهية على أن تكون هذه الحركات قليلة فأن زادت عن ذلك أبطلت الصلاة[3].

خامساً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

من تطبيقات هذه القاعدة ما بينه الفقهاء من جواز ما حصل من نحو تحريك للحصى أو الأصابع لحاجة أو عذر؛ وقد روعي في ذلك مقتضى هذه القاعدة؛ حيث نزلت الحاجة الماسة في هذه الصورة منزلة الضرورة في تغيير الحكم.

---

[1] انظر: المرغياني، الهداية شرح البداية 1 / 63، شيخي زاده، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر1/ 185.

[2] انظر : المرغياني، الهداية شرح البداية 1 / 63.

[3] انظر: ابن باز، مجموع فتاوى ابن باز11 / 113.

16.3 صلاة الإمام في المحراب

أولاً: اتخاذ محراب في المسجد يصلي فيه الإمام بالناس مسألة للعلماء فيها كلام وآراء، وقبل الشروع في بيان حكمها لا بد من التفريق بين حالتين:

الحالة الأولى: **اتخاذ المحراب وصلاة الإمام فيه لحاجة أو ضرورة**: نص الفقهاء في كتبهم على إباحة اتخاذ المحراب للمسجد وصلاة الإمام في داخله إذا كان لضرورة أو حاجة تدعو لذلك كأن يضيق المسجد بالمصلين، فإذا لم يدخل الإمام في المحراب للصلاة فيه فإنه يمسك بوقوفه خارجا عنه موضع صف من المسجد وهو قد يسع خلقا كثيرا، فالحكم في هذه الحالة الجواز مراعاة للحاجة، وإلا ترتب على ذلك حرج ومشقة[1].

الحالة الثانية: صلاة الإمام في داخل المحراب من غير ضرورة ولا حاجة:

اختلف فقهاء المذاهب في حكم ذلك على قولين:

القول الأول: الجواز؛ فيجوز اتخاذ المحراب وصلاة الإمام في داخله، قال به الحنفية في قول [2]، والمشهور في مذهب المالكية[3]، وقول للشافعية[4]، ورواية عند الحنابلة[5].

---

[1] انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق 165/1، ابن الحاج، المدخل 272/2- 273، ابن مفلح، المبدع 2 / 92، المرداوي، الإنصاف 2 / 298.

[2] انظر: ابن عابدين، رد المحتار5 / 37.

[3] انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 253.

[4] انظر: البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 2/ 132.

[5] انظر: المروزي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وابن راهويه 2 / 607، ابن مفلح، المبدع 92/2.

القول الثاني: كراهة قيام الإمام في المحراب أثناء الصلاة، وهذا قـول للحنفيـة[1] والمالكية[2] وبعض الشافعية[3]، والمذهب عند الحنابلة[4].

أدلة القولين:

أدلة القـول الأول: استدل من ذهب إلى إباحة وجواز صلاة الإمام فـي المحـراب بالأدلة الآتية:

1- أن حاجة أكثر الناس من المسلمين تدعو إلى وجود المحراب لمعرفـة القبلـة فصار متعينا[5].

المناقشة: أن وجود المحراب لمعرفة القبلة لايقتضي الصلاة فيه.

2- أن امتياز الإمام عن المأمومين مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتـى كان التقدم واجباً عليه[6].

المناقشة: لا يقتضي تقدم الإمام على المأمومين صلاة الإمام في المحراب.

3- أن اتخاذ المحراب وصلاة الإمام فيه استقر عليه عمل المسلمين، فيكون خلاف ذلك خلافاً لعمل الأمة[7].

المناقشة: هذا الأمر ليس معمولا به في الأمصار وليس أمـرا متفقـا عليـه بـين المسلمين فهناك من قال بكراهته كما مر في حكاية القول الثاني

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بكراهة صلاة الإمام في المحراب بما يأتي:

---

(1) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 28.

(2) انظر : الزيلعي، تبيين الحقائق 1/ 165.

(3) انظر : الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 3 / 253 ، البجيرمي ، تحفة الحبيب على شرح الخطيب 2/ 132.

(4) انظر : المرداوي، الإنصاف للمرداوي2 / 298، ابن مفلح، المبدع 2 / 92.

(5) انظر: ابن الحاج، المدخل 2 /272.

(6) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 28.

(7) انظر: ابن عابدين، رد المحتار5 / 37.

1- أن قيام الإمام في المحراب للصلاة يشبه صنيع أهل الكتاب، والتشبه بهم منهي عنه[1].

مناقشة الدليل:

نوقش بعدم التسليم بالتشبه المذكور؛ ذلك لأن فعل أهل الكتاب هو تخـصيص الإمام بالمكان المرتفع، فثبت التباين وانتفى التشبه[2].

2- أن الإمام إذا صلى في المحراب يكون قد استتر عن بعض المأمومين، أشبه ما لو كان بينه وبينهم حجاب[3].

المناقشة: أن احتجاب الإمام عن المصلين غير مؤثر على صلاة المأمومين كما لو صلى المأموم في صفوف متأخرة عن الإمام بما يمنع من رؤيته

الترجيح:

الراجح -وا أعلم- هو القول الأول القاضـي بجـواز صـلاة الإمـام فـي المحراب؛ لأن الأصل الإباحة ولاسيما أن لم يرد أي دليل شرعي يمنع مـن ذلـك فيبقى ذلك على أصل الإباحة.

ثانياً: تطبيق القاعدة على هذه المسألة:

نص الفقهاء على إباحة صلاة الإمام في المحراب؛ مراعاة للحاجـة؛ كـضيق المسجد بالمصلين، ولما كانت الحاجة عامة روعيت فنزلت منزلة الضرورة[4].

---

(1) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 27.

(2) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 28.

(3) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق 2 / 28، ابن الحاج، المدخل 2 /272، ابن مفلح، المبدع 2 / 92.

(4) انظر: السلمان، الأسئلة والأجوبة الفقهية ص189.

الخاتمة

وبعد فقد تناولت هذه الرسالة بعض التطبيقات الفقهية لقاعدة(الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتابي الطهارة والصلاة) وقد استفدت منها فوائد جمة توصلات فيها إلى نتائج عدة، ومن أبرز تلك النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث ما يأتي:

في الجانب النظري:

1- أن أسلم تعريف للقاعدة الفقهية هي: أنها قضية كلية جزئياتها قضايا فقهية كلية.

2- كذلك فإنه يمكن أن يعرف الضابط الفقهي بأنه: قضية فقهية أغلبية متعلقة بباب واحد في الفقه.

3- أن الحاجة حالة تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية.

4- من أبرز الشروط للعمل بهذه القاعدة أن تكون الحاجة الباعثة إلى مخالفة الحكم الشرعي بالغة درجة الحرج غير المعتاد، وكذلك ألا يوجد طريق شرعي للتوصل إلى الغرض سوى مخالفة الحكم الشرعي.

الجانب التطبيقي للقاعدة:

في مسائل الطهارة

1- أن الراجح في استعمال أواني الذهب والفضة التحريم، ولكن يجوز للحاجة استعمالهما رفعاً للحرج والمشقة.

2- أن الراجح في لبس يسير الذهب أو اليسير التابع للرجال هو الإباحة، ولكن إذا كان كثيراً فإن المذاهب الأربعة متفقة على تحريمه إذا لم يكن ثمة حاجه شديدة أو ضرورة ملجئة وهذا الاستثناء بناء على هذه القاعدة.

3- الراجح في دخول الخلاء بمصحف كامل أو بعضه هو التحريم، إلا إذا خيف ضياعه أو التلاعب به أو سرقته جاز له إدخاله الخلاء وذلك استنادا إلى هذه القاعدة.

4- الراجح هو القول بكراهة البول قائماً من غير عذر، لكن أجاز العلماء البول قائماً عند الحاجة إليه استنادا على هذه القاعدة.

5- الراجح هو القول القاضي بجواز البول في إناء في البيت، وهذا القول مستند إلى قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، فإذا كان هناك حاجة جاز له البول في إناء مراعاة لحالة الحرج والمشقة.

6- الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من أن النهي عن الاستنجاء والاستجمار باليمين للكراهة التنزيهية، لكن يجوز له الاستنجاء أو الاستجمار باليمين للحاجة كمن به شلل في يساره أو جراحة في يده اليسرى عملاً بهذه القاعدة.

7- كراهة دخول النساء للحمامات عند عدم وجود عذر ولكن إذا وجد عذر فإن الكراهة تزول مراعاة لحالة الحاجة و الضرورة.

8- وجوب ستر العورة وحرمة كشفها إذا لم يكن ثمة حاجه معتبرة شرعاً.

10- يجوز مس الصبيان للمصحف استناداً إلى هذه القاعدة، حتى من قال بالتحريم استثنى حالة الضرورة والحاجة.

11- مشروعية المسح على الجبيرة وذلك مراعاة من الشارع لحالة الحاجة.

12- جواز مرور الحائض بالمسجد عند أمن تلويثه مراعاة لحاجتها لذلك وعلى هذا القول نزلت حالتها منزله الحالة الشديدة.

الجانب التطبيقي للقاعدة في مسائل الصلاة:

1- جواز استئجار من يؤذن ويقيم عند انعدام من يتطوع لهما وذلك مراعاة للحاجة وهي القيام بمصالح المسلمين العامة.

2- كراهة الفصل بين كلمات الأذان بسكوت أو كلام يسير ولو مباحاً بغير حاجة أو مصلحة. ولكن يجوز الفعل إذا كانت هناك حاجة كإنقاذ غريق أو تنبيه أعمى وهذه الحاجة نزلت منزلة الضرورة تطبيقاً لهذه القاعدة.

3- الراجح ما ذهب إليه الجمهور من إباحة لبس الحرير للرجال من عذر مثل أن يكون به حكة أو قمل برأسه ونحو ذلك، وهذا الاستثناء من الأصل وهو التحريم صورة واضحة للعمل بهذه القاعدة.

4- القول الراجح هو تحريم إسبال الرجال للثوب، ولكن إذا كانت هناك حاجة داعية إليه جاز له إسباله كمن به حمش برجليه مراعاة لحاجته التي نزلت منزلة الضرورة.

5- عدم وجوب إعادة صلاة المصلي الذي يحمل سلاحاً مطلياً بالدم مراعاة حالة الضرورة والحاجة العامة.

6- مفارقة المأموم للإمام لا تخلو من حالتين:

أ- أن يفارق إمامه قبل السلام بدون عذر، من أهل العلم من حرمه ومنهم من كرهه.

ب- أن يفارق إمامه قبل السلام بعذر وهذا على القول الراجح جائز وذلـك استنادا إلى هذه القاعدة مراعاة للحاجة ودفع للحرج والمشقة.

7- تأخير قضاء الصلاة بغير عذر الراجح في ذلك هو وجوب قـضاء الـصلاة على الفور إذا لم يكن ثمة حاجة فإن كان هناك عذر أو حاجـة فقـد نـص الفقهاء المتقدمون على مراعاة تلك الحاجة لرفع الحرج والمشقة.

8- أ- يجب على المرأة تغطية ما سوى وجهها وكفها روي ذلك عن ابن عباس وهو قول الأوزاعي وأبي ثور.

ب- اتفق فقهاء المذاهب على أنه يباح للمرأة أن تكشف وجهها عند صلاتها وعلى كراهة تغطية وجهها بنقاب أو برقع، لكن يجوز لها تغطية وجهها والانتقاب حالة وجود رجال أجانب مراعاة لحالة الحاجة وهذه صـورة جلية لتطبيق القاعدة عليها.

9- أ-الفعل في الصلاة من غير جنسها إذا كان كثيراً لا لضرورة تقتضيه فإنه لا يجوز وتبطل الصلاة به.

ب- الفعل اليسير إذا كان لحاجة فهو جائز بلا كراهية

ج- الفعل اليسير إذا كان من غير حاجة فإنه مكروه ولا يبطل الصلاة، وقـد قال العلماء إن الحركة اليسيرة جائزة إذا كانت لحاجـة مراعـاة لحالـة الحرج والمشقة.

10- الراجح في تعدد الجمعة في البلد الواحد هو الجواز عند وجود الحاجة إلـى ذلك، وأن حاجة المسلمين تقتضى تجويز تعدد صلاة الجمعة في البلد الواحد رفعاً للحرج والمشقة.

11- الراجح هو جواز شراء الماء للشرب بعد النداء الثاني إذا كان للحاجة ودفعاً للضرر.
12- كراهة التخصر في الصلاة كراهة تنزيهية والنهي محمول على ذلك، وأما إذا كان لحاجة كغم شديد أو وجع اضطر معه المصلي إلى التخصر فقد استند من أجاز ذلك إلى قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
13- اتفق أرباب المذاهب الأربعة على كراهة الالتفات في الصلاة إذا لم يكن ثمة عذر، أما إذا كان لعذر فإنه يجوز مراعاة لحالة الحاجة والضرورة.
14- أن النحنحة إذا كانت لغير حاجة فهي لا تبطل الصلاة.
15- اتفقت المذاهب الأربعة على أنه لا يجوز للمصلي العبث بشيء من جسده في الصلاة وأنه مكروه كراهة تنزيهية، فإذا كان لحاجة جاز له ذلك مراعاة لحالة المشقة الحاصلة' وفى ذلك تطبيق لهذه القاعدة.
16- إذا كان اتخاذ الإمام للمحراب لحاجة جاز له ذلك، وإن لم يكن لحاجة فالراجح جوازه وهذه المسألة تنطبق عليها هذه القاعدة الفقهية.

التوصيات

1- يوصي الباحث ببحث الجوانب التطبيقية التي تندرج تحت هذه القاعدة مما لم يخص برسائل علمية من أجل إكمال هذا المشروع وأخراجه للنور ليفيد منه طلبة العلم والمعتنون بال.
2- على واضعي القوانين والتشريعات أن يأخذوا بهذه التطبيقات، ويعملوا بها في أنظمتهم من أجل أن يتم إعمال هذه القاعدة في الدراسات العلمية التي تقدم من أجل سن تلك الأنظمة والقوانين.
3- على وسائل الإعلام وبخاصة الغير ناطقة بالعربية إظهار مثل هذه الدراسات، التي تظهر سماحة الشريعة الإسلامية، وكيف أنها راعت حالة الضرورة والحاجة لدى الحياة الإنسانية.

المراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد ا بن محمد (1409هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار،** تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الأولى.

ابن الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد (1399هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر،** تحقيق : طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية – بيروت-.

ابن الحاج، أبو عبد ا محمد بن محمد الفاسي (1401هـ - 1981م)، **المدخل،** الناشر دار الفكر-.

ابن الخراط، عبد الحق بن عبد الرحمن المعروف بابن الخراط،(2001م) **الأحكام الشرعية الكبرى،** المحقق: أبو عبد ا حسين بن عكاشة، الناشر: مكتبة الرشد -السعودية- الرياض، الطبعة: الأولى 1422هـ.

ابن السعدي، عبد الرحمن بن ناصر،(1420هـ -2000م) **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،** المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى متوفر عبر: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف www.qurancomplex.com.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (د.ت)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** دار الكتب العلمية.

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك أبو الحسن،(1418هـ -1997م) **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام،** تحقيق الحسين آيت سعيد- الناشر: دار طيبة – الرياض- الطبعة الأولى.

ابن اللحام علاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن اللحام الحنبلي، (1420 هـ - 1999م)، **القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية،** المحقق: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية.

ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد البعلي،(د.ت) **القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية** ص 17.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، **(**1425هـ-2004م) **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة: الأولى.

ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد، (1418هـ)، **شرح الكوكب المنير**، المحقق : محمد الزحيلي و نزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنفي،(1419هـ-1999م) **التقرير والتحبير**، دراسة وتحقيق:عبد الله محمود محمد عمر، الناشر: دار الكتب العلمية –بيروت- الطبعة الأولى.

ابن باز،عبد العزيز بن عبد الله، **(د.ت) مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله**، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، متوفر عبر http://www.alifta.com .

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي، (1423هـ - 2003م)، **شرح صحيح البخارى**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد – السعودية- الرياض - الطبعة الثانية

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم(1426هـ)، **مجموع الفتاوى**، أنور الباز - عامر الجزار، الناشر: دار الوفاء الطبعة الثالثة.

ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله، (د.ت)، **شرح أخصر المختصرات**، متوفر عبر: http://www.islamweb.net.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، (د.ت)، **فتح الباري**، المحقق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري،(د.ت) **المحلى**، الناشـر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن حنبل، عبد ا بن أحمد(1401هـ)، **مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد ا** ، تحقيق زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس،(1399هـ - 1979م) **معجـم مقـاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر- الطبعة.

ابن سيده، علي ابن إسماعيل، **(د.ت) المحكم والمحيط الأعظم**، مـصدر الكتـاب: موقع الوراق http://www.alwarraq.com.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **(د.ت) رد المحتار**، مصدر الكتاب: موقع الإسلام http://www.al-islam.com.

ابن عثيمين، محمد بن صالح،(د.ت) **مجموع فتاوى ومقالات العلامة ابن عثيمين**، مصدر الكتاب: موقع الشيخ على الإنترنت.

ابن عرفة، محمد بن أحمد،**(د.ت) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، متوفر عبر http://www.al-islam.com.

ابن عساكر، أبو منصور عبد الرحمن بـن محمـد بـن هبـة ا بـن عـساكر، (1406هـ)، **الأربعين في مناقب أمهات المـؤمنين رحمـة ا علـيهن أجمعين**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ, غزوة بدير، الناشـر: دار الفكـر – دمشق، الطبعة الأولى.

ابن عليش محمد،**(د.ت) منح الجليل شرح مختصر خليل**، مصدر الكتـاب: متـوفر عبر http://www.al-islam.com.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بـن عمـر (1407هـ ـ)، **طبقـات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، دار النـشر : عـالم الكتـب - بيروت - الطبعة: الأولى.

ابن قدامة المقدسي عبد ا أبو محمد، (د.ت)، **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمـد بن حنبل**، الناشر: المكتب الإسلامي- مكان النشر بيروت.

ابن قدامة المقدسي، (1423هـ-2002م)، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع-الطبعة الثانية.

ابن قدامة، عبد ا بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد،(1399هـ) **روضة الناظر وجنة المناظر،** تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض، الطبعة الثانية.

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد ا القزويني، (د.ت)، **سنن ابن ماجه،** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر – بيروت.

ابن محمد، أحمد بن محمد،(د.ت) **حاشية الصاوي على الشرح الصغير،** متوفر عبر http://www.al-islam.com.

ابن مصطفى، عبد الكريم جاموس، (د.ت)، **دراسة وتحقيق عُمْدة النَاظِر على الْأَشْبَاهِ والنظَائِر، وتشتمل على القاعدة الثالثة: «الْيقِين لا يزُولُ بِالشك»،** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر- كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين - القاهرة .

ابن مفلح إبراهيم بن محمد بن عبد ا بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق،(1400هـ)، **المبدع في شرح المقنع،** الناشر المكتب الإسلامي- بيروت-.

ابن مفلح، مجد الدين ابن تيمية، إبراهيم بن محمد بن عبد ا بن مفلح،(1404هـ) **النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر،** الناشر مكتبة المعارف مكان النشر الرياض- سنة النشر.

ابن نجيم، زين الدين ابن نجيم الحنفي،**(د.ت) البحر الرائق شرح كنز الدقائق،** الناشر دار المعرفة، بيروت.

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي،(1414هـ/1994م) **تفسير القرآن العظيم،** المحقق: محمود حسن، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الطبعة الجديدة، متوفر عبر: موقع مكتبة المدينة الرقمية http://www.raqamiya.org.

أبو جيب، سعدي (1408هـ)، **القاموس الفقهي لغـة واصـطلاحا**، الناشـر: دار الفكر- دمشق - سورية الطبعة الثانية.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (د.ت)، **سنن أبـي داود**، الناشـر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

أبو زيد، بكر، **(د.ت) حد الثوب والأزرة**: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

أبي شريف، كمال الدين بن محمد بن أبي بكر،**(**1431هـ - 2010) **الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع**، تحقيق: مشعل بن ممدوح آل علي، دار النـشر: دار الأندلس للنشر والتوزيع- الطبعة الأولى، مصدر الكتاب: موقع إسلام اليوم.

الأزدي، محمد بن الحسن بن دريد،**(د.ت) جمهرة اللغة**، مـصدر الكتـاب: موقـع الوراق http://www.alwarraq.com.

الأزهري، الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري،(د.ت) **الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبى زيد القيرواني**، الناشر: المكتبـة الثقافيـة بيروت لبنان.

الأسمري، صالح بن محمد بن حسن (1420هـ)، **مجموعة الفوائد البهيـة علـى منظومة القواعد الفقهية**، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد ا **(**1405هـ **) حليـة الأوليـاء وطبقـات الأصفياء**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت- الطبعة الرابعة.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد ا ، (1419هـ 1998م)، **معرفـة الـصحابة**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الناشر: دار الوطن للنشر – الريـاض، الطبعة الأولى.

الألباني، محمد ناصر الدين، **(د.ت) صحيح الترغيب والترهيب**، الناشـر: مكتبـة المعارف – الرياض، الطبعة: الخامسة.

الألباني، محمد ناصر الدين،**(**1409هـ) **تمام المنة في التعليق على فقـه الـسنة**، الناشر: المكتبة الإسلامية، دار الراية للنشر، الطبعة الثالثة.

الألباني، محمد ناصر الدين،(د.ت)، **صحيح وضعيف سنن أبي داود**، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية - المجاني - من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

الآمدي، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، (1404هـ) **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى.

أمير بادشاه محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي،(1415 هـ - 1995م) **تيسير التحرير**، تنقيح وتصحيح خالد العطار، إشراف مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، الطبعة.

الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى،**(**1411هـ) **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: د.مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر – بيروت، الطبعة الأولى.

الأنصاري، زكريا(1422هـ **) أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد محمد تامر، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية (1418هـ-1998م)، **(المبادئ-المقومات-المصادر-الدليلّية-التطور) دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تاريخية**، مكتبة الرشد- الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع- الطبعة الأولى.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر،**(**1996م) **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان - الطبعة: الأولى1417هـ.

البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدا البخاري الجعفي، (1407هـ)، **صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة – بيروت- الطبعة الثالثة.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدا البخاري الجعفي،**(د.ت) التاريخ الكبير،** تحقيق: السيد هاشم الندوي- الناشر: دار الفكر.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي(د.ت)، **قواعد الفقه**، دار النشر: الصدف- ببلشرز.

البغدادي، عبد الرحمن شهاب الدين البغدادي(د.ت)، **إِرْشَادُ السالِك،** الناشر: الشركة الإفريقية للطباعة.

البغدادي، عبد الرحمن شهاب الدين،**(د.ت) إِرْشَادُ السالِك،** الناشر: الشركة الإفريقية للطباعة، مصدر الكتاب: برنامج المحدث.

البكجري، أبو عبد ا مغلطاي بن قليج بن عبد ا ،(1419هـ - 1999م) **شرح سنن ابن ماجه،** المحقق: كامل عويضة، الناشر: مكتبة نـزار مـصطفى الباز - المملكة العربية الـسعودية، الطبعـة: الأولـى، متـوفر عبـر: http://www.waqfeya.com/open.php?cat=33&book=1190.

البكجري، أبو عبد ا مغلطاي بن قليج، (1419 هـ - 1999م)، **شرح سنن ابـن ماجه،** تحقيق كامل عويضة، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى.

بن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، (1418هـ - 1997م)، **كشف المشكل مـن حديث الصحيحين،** تحقيق: علي حسين البواب، دار النشر: دار الـوطن - الرياض -.

بن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، (1412هـ) **الإصابة في تمييز الصحابة،** تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار الجيل - بيروت الطبعة الأولى.

بن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيـات الأعيـان وأنباء أبناء الزمان، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت.

بن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم(1405هـ)، **منار السبيل في شرح الـدليل،** تحقيق عصام القلعجي، الناشر: مكتبة المعارف الرياض.

بن قيم الجوزية، أبو عبد ا محمد بن أبي بكر، (1986م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت – الكويت، الطبعة الرابعة عشرة.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس(1390هـ)، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، الناشر مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (1402هـ)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال، الناشر دار الفكر- بيروت.

البوصيرى، شهاب الدين (د.ت)، **مصباح الزجاجة**، دار النشر: دار الجنان - بيروت.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **(**1410هـ **) شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى.

التبريزي، محمد بن عبد ا الخطيب العمري**(د.ت) مشكاة المصابيح**، المباركفوري، أبي الحسن عبيد ا بن محمد، **مع شرحه مرعاة المفاتيح**، مصدر الكتاب: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، (د.ت)، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الجرجاني علي بن محمد بن علي،(1405) **التعريفات**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

الجوهري، إسماعيل بن حماد،**(**1990) **الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية**، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت- الطبعة: الرابعة- يناير.

الحارثي، عبدالرحيم (د.ت) **دراسة التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في عقد البيع**، بحث تكميلي، المعهد العالي للقضاء.

حسن، أبو يحيى علي عبد ا حسن،(1997م) **الاستئجار على فعل القربات الشرعية،** الناشر: دار النفائس – عمان، دار البيارق – لبنان بيروت، الطبعة الأولى.

الحصيني، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني،(1994م) **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار،** تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الناشر دار الخير، مكان النشر دمشق- سنة النشر.

الحطاب، أبو عبد ا محمد بن محمد (د.ت)، **مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل،** دار النشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.

الحليبي، أحمد بن عبد العزيز،(1414هـ) أحكام تحلي النساء والرجال والأطفال بالذهب والفضة، بحث منشور في، **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،** العدد [9]، ص127.

الحموي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الحموي الحنفي، (1405هـ - 1985م)، **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم،** دار الكتب العلمية – لبنان-بيروت، الطبعة: الأولى.

الحموي، محمود بن أحمد الحموي المعروف بابن خطيب الدهشة،(2003م) **مختصر قواعد العلائي وكلام الأسنوي،** دار النشر: دار الكتب العلمية، متوفر عبر .www.thakafa.biz/cgi-bin/item/269-2484/.../index.html

الحنبلي، مرعي بن يوسف(1389هـ)، **دليل الطالب على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل،** الناشر: المكتب الإسلامي عام بيروت.

الحنفي، عبد ا بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي،(2005م) **الاختيار لتعليل المختار،** تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان – الطبعة الثالثة1426هـ .

حيدر، علي، (د.ت)، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام،** تحقيق: فهمي الحسيني، لبنان- بيروت.

خالد بن ابراهيم،**(د.ت) القول الراجح مع الدليل من شرح منار السبيل،** الصقعبي، دار أم المؤمنين خديجة بنت خويلد النسائية الخيرية لتحفيظ القرآن الكـريم ببريدة، مصدر الكتاب: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

الخرشي، محمد، **(د.ت) شرح مختـصر خليـل،** متـوفر عبـر http://www.al-islam.com

الخطابي، بو طاهر،(د.ت) **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك،** ص115.

الخطيب، محمد الشربيني الخطيب،(1415هـ) **الإقناع في حل ألفاظ أبي شـجاع،** تحقيق مكتب البحوث والدراسات، الناشر دار الفكر- بيروت.

خلاف، عبد الوهاب(د.ت)، **علم أصول الفقه،** الناشر: مكتبـة الـدعوة - شـباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم).

الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد،**(د.ت) الشرح الكبير**: موقع يعسوب.

الدرويش، خالد (د.ت) **التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة في كتاب النكاح والطلاق،** بحث تكميلي، المعهد العالي للقضاء.

الدمشقي، محمد بن بدر الدين بن بلبان، **(1416هـ) أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق محمد ناصر العجمي، الناشر دار البشائر الإسلامية، مكان النشر بيروت- سنة النشر.

الدمياطي، أبو بكر بن السيد محمد شطا(د.ت) **إعانة الطالبين حاشية على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين،** الناشر: دار الفكر للطباعـة والنشر والتوزيع- بيروت.

الذَهبي، شمس الدين أبو عبد ا محمد بن أحمد، (د.ت)، **سـير أعـلام النـبلاء،** المحقق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، الناشـر: مؤسـسة الرسالة.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(1415هـ) **مختار الـصحاح،** تحقيـق: محمود خاطر، مكتبة لبنان – بيروت- .

الرافعي، عبد الكريم بن محمد، (د.ت)، **فتح العزيز شرح الوجيز،** مصدر الكتـاب: موقع يعسوب.

الرحيباني، مصطفى السيوطي(1961م)، **مطالب أولي النهـى فـي شـرح غايـة المنتهى،** الناشر المكتب الإسلامي- دمشق.

الرشيد، أحمد بن عبدالرحمن (د.ت) **الحاجة وأثرها في الأحكـام دراسـة نظريـة تطبيقية،** رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم أصول الفقه، جامعـة الإمـام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

الروكي، محمد (1414هـ - 1994م)، **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، منشورات كلية الآداب والعلـوم الإنـسانية بالربـاط- (رسـالة علمية)- المملكة المغربية، الطبعة الأولى.

الروكي، محمد، **المجموع المذهب مقدمة التحقيق** 38/1.

الزحيلي، وهبة،(2005م) **نظرية الضرورة الشرعية،** دار الفكر للنـشر والتوزيـع بدمشق- سوريا، سنة النشر.

الزحيلي، وهبة،**(د.ت) الفقه الإسلامي وأدلته،** الناشر: دار الفكر - سورية – دمشق الطبعة: الطبعة الرابعة المنقحة المعدلة بالنسبة لما سبقها.

الزرقا، أحمد محمد(1409هـ - 1989م)، **شرح القواعد الفقهيـة،** الناشـر: دار القلم- الطبعة الثانية.

الزرقا، أحمد محمد،**(**1409هـ 1984م) **شرح القواعد الفقهية،** تقديم عبد الفتـاح أبو غدة دار القلم- الطبعة الثانية.

الزرقا، مصطفى،(1418هـ) **المدخل الفقهي العام،** الناشر: دار القلـم- الطبعـة الأولى، متوفر عبر:http://www.ahlalalm.org/vb/index.php

الزركشي محمد بن بهادر بن عبد ا أبو عبد ا ، (1405هـ)، **المنثـور فـي القواعد،** تحقيق : تيسير فائق أحمد محمـود، الناشـر: وزارة الأوقـاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة الثانية.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد ا بن بهادر،**(**1421هـ) **البحر المحـيط فـي أصول الفقه،** المحقق: محمد محمد تامر، الناشـر: دار الكتـب العلميـة، بيروت، لبنان- الطبعة الأولى.

الزركلي خير الدين،(د.ت) **الأعلام**.

الزمخشري، محمود بن عمر(د.ت)، **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة - لبنان- الطبعة الثانية.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، (1313هـ) **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، الناشر دار الكتب الإسلامي- القاهرة.

السبكي، علي ابن عبد الكافي،(1404هـ) **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى.

السبكي، محمود محمد خطاب، (1401هـ - 1980م)، **الدين الخالص(إرشاد الخالق إلى دين الحق)**، عني بتنقيحه وتصحيحه وتنسيقه والتعليق عليه وضبط الآيات والأحاديث وترقيمها وبيان حالها وغريبها ومراجعها: أمين محمود خطاب، الطبعة الثالثة.

السرخسي، محمد بن أحمد،**(د.ت) المبسوط**، الناشر: محمد أفندي المغربي- مصدر الكتاب: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

السلمان، أبو محمد عبد العزيز بن محمد، **(د.ت) الأسئلة والأجوبة الفقهية**، متوفر عبر http://www.ahlalhdeeth.com و http://www.mktaba.org.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار(1418هـ)، **قواطع الأدلة في الأصول،** دراسة وتحقيق: محمد حسن محمد حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى.

السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، (د.ت)، **شرح فتح القدير**، الناشر دار الفكر.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن(911 هـ) **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

السيوطي، محمد كمال،**(د.ت) الإعلام بآخر أحكام الألباني الإمام،** راجعه وقدم له: محمد عبد الحكيم القاضي، الناشر: دار ابن رجب- مصدر الكتاب: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمـد اللخمـي،**(د.ت) الموافقـات** الناشـر: دار المعرفة – بيروت، تحقيق: عبد ا دراز.
الشافعي، الإمام أبو عبد ا محمد بن إدريس الشافعي(1403هـ) **الأم**، مع مختصر المزني الـ ـجزء الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيـع، الطبعـة الأولى 1400 هـ، الطبعة الثانية.
شبير، محمد عثمان(1422هـ 2001م)، **المعاملات المالية المعاصرة فـي الفقـه الإسلامي**، دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.
الشرنبلالي حسن الوفائي أبو الإخلاص، (1985م)، **نور الإيضاح ونجـاة الأرواح**، الناشر دار الحكمة.
شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الـشهير الشافعي الصغير، (1404هـ - 1984م)، **نهاية المحتـاج إلـى شـرح المنهاج**، الناشر دار الفكر للطباعة – بيروت-.
الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار،**(**1415 هـ - 1995م،) **أضواء البيـان في إيضاح القرآن بالقرآن**، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيـع بيـروت – لبنـان، متـوفر عبـر: موقـع مكتبـة المدينـة الرقميـة http://www.raqamiya.org.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد(د.ت)، **نيل الأوطار من أحاديث سـيد الأخيـار شرح منتقى الأخبار**، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **(**1405هـ**) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهـار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشـر: دار الكتـب العلميـة – بيروت، الطبعة الأولى.
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد،**(**1999م) **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق مـن علم الأصول**، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمـشق - كفـر بطنـا، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ .
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد،(د.ت) **نيل الأوطار من أحاديث سـيد الأخيـار شرح منتقى الأخبار**، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية.

الشيباني، الوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني،(2002م) **اختلاف الأئمة العلماء**، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - الطبعة: الأولى1423هـ .

الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، (1411هـ - 1991م)، **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، الناشر دار الفكر.

شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي (د.ت)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور، الناشر دار الكتب العلمية لبنان-بيروت.

الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق،(د.ت)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، الناشر دار الفكر- بيروت.

الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس،(1414هـ -1994م) **المحيط في اللغة**، دار النشر: عالم الكتب - بيروت / لبنان - الطبعة: الأولى تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم(1404هـ - 1983م)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي ابن عبد المجيد السلفي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم الموصل، الطبعة الثانية.

الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل (1318هـ) **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، الناشر المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق- مصر.

العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح،(1423هـ/2003م) **القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير**، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، مصدر الكتاب: موقع مكتبة المدينة الرقمية http://www.raqamiya.org.

عبد ا بن صالح الفوزان، (د.ت)، **منحة العلام في شرح بلوغ المرام** ، متوفر عبر: http://www.islamlight.net.

العدوي، علي بن أحمد (د.ت)، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**.

عطيف، عبده (د.ت) **التطبيقات الفقهية لقاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة فـي الشهادات والإقرار،** بحث تكميلي، المعهد العالي للقضاء.

العظيم آبادي، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيـب، (1415هـ ـ)، **عـون المعبود شرح سنن أبي داود،** الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية.

العيني، بدر الدين، **(د.ت)عمدة القاري شرح صـحيح البخـاري،** متـوفر عبـر: http://www.ahlalhdeeth.com.

الغزالي محمد بن محمد بن محمد أبو حامد،(1417هـ)، **الوسـيط فـي المـذهب،** تحقيق أحمد محمود إبراهيم, محمد محمـد تـامر، الناشـر دار الـسلام- القاهرة.

الغمراوي، محمد الزهري، (د.ت)، **السراج الوهاج على متن المنهاج**، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت.

الغنيمي، عبد الغني(د.ت)، **اللباب في شرح الكتاب،** المحقق: محمود أمين النواوي، الناشر: دار الكتاب العربي.

فخري، عزام حمد (2005م)، الضوابط الشرعية العامة للأعمال الطبيـة، سلـسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، **مؤتة للبحوث والدراسات،** المجلد 20، العدد (9).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقـوب،**(د.ت) القـاموس المحـيط**: المكتبـة الـشاملة الإلكترونية.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري(د.ت)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،** الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد ،(د.ت) **التلقين،** مصدر الكتـاب: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

القرافي أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي،**(د.ت) أنوار البروق في أنواع الفروق،** مصدر الكتاب: موقع الإسلامhttp://www.al-islam.com.

القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد ا (د.ت) **الجامع لأحكام القـرآن،** اعتنـى بـه وصححه هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد ا ،**(د.ت) الجامع لأحكام القـرآن،** اعتنـى بـه وصححه هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
القروي، محمد العربي،(د.ت) **الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكيـة،** دار الكتب العلمية.

الكاساني، علاء الدين،(1982م) **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،** الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت- طبعة.

الكتبي، محمد بن شاكر (د.ت)، **فوات الوفيات،** المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى.

كحالة، عمر رضا(د.ت)، **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية،** دار النشر: مؤسسة الرسالة.

لبن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم(1400هـ) **الأشْباه والنظائر على مذْهبِ أَبِـي حنِيْفَة النعمان،** الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، طبعة.

مازه، محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد برهان الدين،(د.ت) **المحـيط البرهـاني،** الناشر: دار إحياء التراث العربي: المكتبة الشاملة الإلكترونية.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد،**(د.ت) الحاوي الكبير،** دار النشر / دار الفكر -بيروت.

المباركفوري محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبـو العـلا،**(د.ت) تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمـذي،** الناشـر: دار الكتـب العلميـة – بيروت.

المحبي، محمد بن أمين فضل ا ،**(د.ت) خلاصة الأثر في أعيان القـرن الحـادي عشر،** متوفر عبر http://www.alwarraq.com ..

المرداوي، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن،(د.ت) **الإنـصاف فـي معرفـة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق محمد حامد الفقي، الناشر دار إحياء التراث العربي –بيروت.

المروزي، إسحاق بن منصور،(1425هـ/2002م) **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**، الناشر: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى.

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري،(د.ت)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

المشيقح، خالد بن علي (د.ت)، **العقد الثمين في شرح منظومة الشيخ ابن عثيمين في أصول الفقه وقواعده**، اعتنى به وخرج أحاديثه: محمد بن مفتاح الفهمي، إبراهيم بن أحمد الحميضي.

مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبد القادر، حامد؛ النجار، محمد، (د.ت)، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار النشر: دار الدعوة.

المقري، أبو عبد ا محمد بن محمد بن أحمد،**(د.ت) القواعد**، تحقيق أحمد بن عبد ا بن حميد، طبعة مركز إحياء التراث الإسلامي- جامعة أم القرى – بمكة المكرمة.

مكي، مجد أحمد، مقدمة كتاب فتاوى مصطفى الزرقا، ص21-36.

المناوي، عبد الرءوف، (1356هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى.

المناوي، محمد عبد الرؤوف،(1410) **التوقيف على مهمات التعاريف**، الناشر: دار الفكر المعاصر, دار الفكر - بيروت, دمشق، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد رضوان الداية.

المواق، محمد بن يوسف العبدري،**(د.ت) التاج والإكليل لمختصر خليل**، متوفر عبر http://www.al-islam.com.

الميمان، ناصر بن عبد ا ،(2005م) **القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة**، نشر مركز بحوث الدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، (1406هـ)، **سنن النسائي (المجتبى من السنن)**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة الثانية.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، (1411هـ)، **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري, سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت-الطبعة الأولى.

النمري، أبو عمر يوسف بن عبد ا بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**،(1387هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ,محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف،(1418هـ - 1997م) **خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام**، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، الناشر: مؤسسة الرسالة - لبنان – بيروت، الطبعة: الأولى.

النووي، يحيى بن شرف(1997م)، **المجموع**، الناشر دار الفكر- بيروت.

النيسابوري، محمد بن عبد ا أبو عبد ا الحاكم،(1411هـ - 1990م) **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى.

الهندي، علي بن حسام الدين المتقي (1989م)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر(1412هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، طبعة دار الفكر، بيروت.

الملحق(أ)
فهرس الآيات

فهرس الآيات القرآنية مرتبة وفق ترتيب السور

الآية	الصورة	الصفحة
چاً ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ چ	البقرة127	4
ڙ ڙ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ڱ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ه ه ھ	البقرة173	30
چڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑک ک ک ک گ گ گ چ	المائدة 3	30
چاً ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿٿ ٿ ٿ چ	الأنعام 119	30
چ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ □ چ	البقرة 185	31
چٺ ٺ ٺ ٿ ٿٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ چ	النساء28	31
چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ	آل عمــران 130	39
چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی ی □ چ	الاحقاف 20	40
چاًب ب ٻ ٻ چ	ق1	55
چ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ چ	الانعام 119	108
چاً ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڦ ڦڤ	النساء 102	123
چ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓۓ □ چ	الحج 78	138
چاً ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ چ	الجمعة 9	143-

الملحق(ب)

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأحاديث والآثار

ترتيبها وفق الترتيب الأبجدي بمراعاة الحرف الأول

الملحق(ج)

فهرس الأعلام المترجم

فهرس الأعلام المترجم لهم بحسب ورودها في البحث